PROFIL
PHILOSOPHIE

TEXTES
PHILOSOPHIQUES

DESCARTES
CHOIX DE LETTRES

- LES VÉRITÉS ÉTERNELLES
- PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE
- LA MORALE CARTÉSIENNE

728

ERIC BRAUNS

HATIER

René Descartes

Choix de lettres

Introduction et commentaire par Eric Brauns

Introduction

La correspondance de Descartes

L'ensemble des lettres écrites par Descartes représente en volume la moitié de son œuvre et nous devons considérer qu'une part importante a disparu. Pour un esprit qui s'est volontairement éloigné de son pays afin de mener à bien une œuvre difficile dans la paix, le lien épistolaire avec la communauté scientifique et avec tous les chercheurs authentiques est indispensable. Descartes consacre au courrier au moins une journée par semaine. Rédigées pour être lues et diffusées, les lettres jouent un peu le rôle des revues et des congrès scientifiques. On y fait la recension critique des livres récemment parus, on y dresse le compte rendu d'expériences que l'on a menées soi-même ou dont on a été témoin et surtout on s'adresse questions, problèmes et solutions. La lettre permet de formuler des objections ou d'y répondre publiquement. Descartes fait le point sur l'avancement de ses travaux, sur ses projets, ou demande des informations nécessaires à la poursuite de son investigation. La richesse philosophique semble parfois recouverte par le foisonnement de questions trop diverses et trop inégales en intérêt. La numérotation des thèmes permet de s'orienter. La forme plus libre de l'échange dialogué nous fait percevoir sous un nouveau jour la démarche que son auteur expose à ses pairs et défend sans relâche.

La difficulté de choisir une vingtaine de lettres est déjà grande ; elle l'est davantage quand il s'agit d'extraire quelques paragraphes d'une lettre qu'on ne peut donner *in extenso*[1]. Le principe de cette édition consiste à retenir six thèmes centraux de la pensée de Descartes et à proposer au moins trois textes sur chacun d'eux. Il n'y a par conséquent ici aucune prétention à résumer la philosophie de notre auteur en un florilège de ses lettres : notre choix dans la correspondance est destiné à accompagner un autre volume contenant l'exposé incomparablement clair de F. Alquié auquel nous renvoyons

le lecteur[2]. En outre, notre brève introduction ne pouvait s'intituler « commentaire ». Le commentaire philosophique a ses règles et on ne peut les transgresser sous prétexte d'un espace exigu, précisément dans un ouvrage destiné à des élèves et à des étudiants. Trop d'éléments significatifs auraient été passés sous silence. C'est pourquoi nous avons choisi de présenter chaque groupe de lettres dans un exposé succinct qui, directement en rapport avec le texte, souligne les articulations principales de la pensée cartésienne[3]. Notre but sera atteint si le plaisir éprouvé à étudier ces pages si claires et mesurées détermine le lecteur à prolonger sa découverte en explorant l'ensemble d'où nous avons extrait cet échantillon.

I. Lettres 1 à 3 : l'idée d'une science universelle. La méthode

Dans la lettre 1, Descartes développe son jugement à propos d'un ouvrage sur le langage dont le P. Mersenne lui a résumé le projet en six propositions. L'auteur de ce livre, après avoir médité sur la diversité des langues naturelles, sur leur équivocité, se donne pour fin de constituer une langue universelle, une sorte d'espéranto avant la lettre. Il s'agira d'édifier un lexique épuré de toute ambiguïté, une grammaire sans exceptions et même une écriture nouvelle. Non sans railler, Descartes récuse non pas le projet mais la démarche annoncée, non l'intention mais la *méthode*. L'auteur visé ici cherche à inventer une langue à partir d'unités univoques qui seraient les mots. Or il n'y a pas de mots universels et il ne peut y en avoir puisque les mots sont solidaires les uns des autres, sont relatifs à un usage et ne cessent d'évoluer. Descartes saisit l'occasion pour affirmer qu'il n'existe pas de vocables universels. Ce qu'il faut absolument chercher, en revanche, pour être sûr de commencer par le commencement, ce sont les idées universelles.

Vers la fin de la lettre, délaissant la réfutation de cette réforme du langage, Descartes redit ses convictions fondamentales. En quelques lignes, les principes de sa philosophie s'assemblent rigoureusement.

Pour bâtir une langue où toutes les expressions seraient « bien formées » (comme disent les logiciens), il faudrait que chaque mot ne signifie qu'une idée. La constitution d'un lexique, ensemble des mots de la langue, présuppose donc l'établissement de la liste de toutes les idées possibles. Or ce dénombrement est impossible. Première affirmation cartésienne : le savoir n'a pas la forme d'une collection, la science n'est ni catalogue, ni encyclopédie d'opinions juxtaposées. La science est d'abord saisie d'un *ordre* de succession, d'inférence. Qui dit ordre, dit *commencement*. Dénombrer les idées est analogue à compter les nombres de l'unité à l'infini. Si les idées s'ordonnent comme les nombres sont régis par l'ordre arithmétique, alors il faut et il suffit de remonter par *l'analyse,* jusqu'aux idées *premières* pour pouvoir à partir d'elles parcourir les idées qui en découlent selon leur enchaînement. Si l'ensemble des idées obéit comme tout ensemble à une loi de composition, il est indispensable de saisir les idées primitives, celles à partir desquelles les autres sont composées. Car l'ordre va *du simple au complexe,* des principes aux conséquences.

« L'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie » : faute de cette vraie philosophie, faute de la méthode, la réforme des langues ne peut qu'échouer. Le chemin de la science consiste à décomposer le complexe jusqu'en ses éléments simples (analyse) afin de s'assurer d'un ordre entre les pensées, entre les propositions, et de pouvoir ainsi, grâce à cet ordre vérifié, réassembler les éléments pour rebâtir ce qui est complexe. La langue univoque est possible à condition que l'on voie bien qu'elle dépend d'une science elle aussi possible à laquelle Descartes a dédié son existence : une science universelle où toutes les pensées sont « conduites par ordre » depuis les évidences jusqu'aux savoirs les plus compliqués, comme par exemple la médecine.

Dans la lettre 2, à propos du *Discours de la Méthode* et des trois *Essais* qui l'accompagnent[4], les réserves et les précautions abondent. Descartes avoue qu'il n'a pas pu enseigner *toute* sa méthode et qu'il n'a même pas pu en montrer *l'usage* dans les *Essais* car l'ordre didactique d'exposition qu'il a dû y adopter n'est pas le véritable ordre méthodique. L'ordre requis par la méthode se distingue de l'ordre

exigé par un discours de vulgarisation. Ce qui peut sembler une marque de prudence est avant tout la volonté de différencier la nouvelle méthode de ce qui d'ordinaire porte ce titre. La méthode cartésienne n'est pas une logique dont la validité serait d'autant plus universelle que ses formes de raisonnement seraient vides. Les règles qui servent à tout démontrer et à paraître savant surtout dans les matières qu'on ignore sont stériles. La méthode n'est pas une rhétorique, une technique pour enfiler des mots et remuer des généralités. Exposer une méthode consiste souvent à dire ce qu'il faut faire sans le faire ou encore à extraire *a posteriori* des règles d'un savoir constitué, redoublant inutilement une pensée simplifiée. Si l'adoption d'une méthode est indispensable, c'est que la raison affronte des obstacles réels : pour pouvoir penser, il faut adopter une attitude critique à l'égard de la culture et des opinions, mais aussi vis-à-vis de la prétendue évidence des choses comme à l'égard de l'inclination de notre esprit à confondre le vrai avec le vraisemblable. L'homme qui dit avoir besoin d'une méthode avoue qu'il n'a pas la science infuse et qu'il n'est pas question pour lui de connaître d'emblée le monde du point de vue de Dieu, son auteur.

La méthode doit diriger l'esprit vers les réalités particulières et d'abord vers les notions qu'il a en propre. Descartes regrette ici d'avoir écrit sur l'existence de Dieu sans avoir donné tous ses présupposés et défini toutes les notions mises en jeu. La meilleure preuve que sa méthode n'est pas un formalisme vide est que son exposé ne peut être exact hors du lien à une métaphysique et au reste de sa philosophie. A titre d'exemple, pourquoi, d'après la première règle de la méthode, faut-il fuir « la précipitation et la prévention » ? Parce que les soi-disant évidences de nos perceptions, autrement dit la connaissance sensible, sont un piège pour l'esprit. Parce que nous sommes du monde, nous croyons connaître ce monde de l'intérieur, tel qu'il est. Il faut donc rompre cette communion immédiate, bref « détacher l'esprit des sens ». Il n'est pas d'autre voie pour atteindre à une certitude, à une évidence des raisons. La méthode ne saurait être détachée – comme une pure procédure de raisonnement – de la théorie de la distinction de l'âme et du corps et de leur union, de la théorie des

idées, de la définition de la certitude et de la vérité, bref de la métaphysique. De quelles vérités puis-je être certain sinon de celles qui se présentent à mon esprit ou bien comme des évidences qui s'imposent à lui et dont il ne peut pas feindre être l'auteur ou bien comme des propositions dérivant nécessairement de ces évidences ? Cette question et sa réponse explicite commandent la méthode.

À part la *Géométrie,* les deux autres *Essais* qui accompagnent le Discours traitent de physique. Descartes déclare qu'il ne parlera de la lumière que « par hypothèse », que c'est à dessein qu'il nomme « suppositions » les principes sur lesquels il s'appuie, qu'il s'est contenté de démontrer *a posteriori* (en montrant qu'elles permettent des expériences concluantes) les thèses physiques qu'il aurait fallu prouver *a priori*. Depuis les semences de vérité jusqu'aux ultimes conséquences complexes, la science est un ordre de raisons. L'esprit ne donne son assentiment qu'à ce que lui-même déduit des évidences : ainsi l'esprit en acte crée-t-il les vérités en même temps qu'il les tire les unes des autres. La méthode est une méthode *d'invention* et non pas une façon d'« apprêter » des connaissances déjà acquises.

L'expérience que la vérité est un accord de l'esprit avec lui-même et non avec les choses explique le caractère hypothétique que Descartes donne à sa science. La science ne part pas de l'univers sensible pour tenter de le classer, de le rendre intelligible, de le tirer vers la raison. Thalès n'a jamais pu prouver que la lune n'a pas de lumière propre et qu'elle réfléchit la clarté du soleil. La nature hypothétique de sa théorie est-elle pour autant un motif pour l'écarter ? Sa vérité tient dans sa rationalité ; elle est proportionnée à son ampleur explicative. C'est parce qu'elle est vraie qu'elle rend raison des phases de la lune et non l'inverse. La physique construit un « monde nouveau », dit Descartes, un modèle conceptuel rationnel à partir duquel on peut instituer des expériences. Ce n'est pas le sensible que l'on s'efforce de rendre intelligible mais l'intelligible qui tend à permettre dans le sensible des expérimentations efficaces.

La lettre 3 évoque le caractère choquant de cette conception de la science pour les savants de l'époque : nous y reviendrons à propos de la physique (lettres 7 à 9). Qu'il suffise de considérer l'exorbitante

prétention d'un physicien qui, délaissant l'étude de la nature, lui préfère l'étude d'un autre monde, spéculatif. Celui-ci n'est à première vue qu'une libre fiction de son esprit… La réduction est si étonnante qu'elle doit être saisie à la lumière de sa justification. Voilà pourquoi Descartes insiste tant sur la liaison de ses pensées et affirme même qu'il faut « les savoir toutes » pour les savoir vraiment ; la méthode n'est rien sans la physique où elle permet de résoudre certaines difficultés, ni sans la métaphysique qui donne sens aux suspensions du jugement qu'elle préconise. Faute de savoir ce que je suis dans le monde, comment puis-je savoir d'où et comment me viennent les idées que j'ai et comment puis-je évaluer leur valeur de vérité ? Descartes voudrait préparer l'accueil de sa métaphysique qui est sa découverte maîtresse en faisant comprendre auparavant la fécondité de sa physique. La réception de sa physique l'autorisera à délivrer la métaphysique qui en constitue le réquisit, le socle même. Une science digne de ce nom ne doit-elle pas assumer la métaphysique qu'elle présuppose ?

II. Lettres 4 à 6 : la mathématique. Les vérités éternelles

Les lettres 4, 5 et 6 ne doivent pas être disjointes : outre qu'elles se suivent chronologiquement, elles constituent l'unique exposé de la théorie de la création des vérités éternelles, indispensable à la cohésion de la pensée cartésienne. Pour saisir sa place, il convient de revenir sur le statut des mathématiques. La pratique de la mathématique a fait découvrir à Descartes ce qu'est la certitude ou comment l'esprit se contraint lui-même à conclure telle ou telle proposition à partir des principes, sans devoir se confier ni au témoignage des sens ni à l'équivoque des opinions accumulées par l'histoire. De la définition des objets mathématiques découlent nécessairement leurs propriétés sans qu'il soit besoin de se demander si ces objets existent ailleurs que dans l'esprit qui les conçoit. Telle est la certitude hors du temps que nous révèle la mathématique nous permettant de ramener l'inconnu à ses parties connues par

décomposition, pourvu que nous respections l'ordre des conclusions partielles qui nous sont permises. La méthode ne serait-elle qu'une généralisation de la démonstration mathématique ou, à l'inverse, la mathématique ne serait-elle qu'un cas particulier de la méthode appliquée à des objets spécifiques ? Le projet d'une science universelle où toutes les propositions seraient ordonnées du plus simple au plus complexe a précédé la recherche d'une méthode et la commande. Descartes pense que la certitude à laquelle conduit le cheminement mathématique dans son propre domaine, à savoir la quantité, doit pouvoir être atteinte dans d'autres objets. Il ne s'agit point de généraliser, mais de produire la même certitude.

Pratiquer le raisonnement mathématique conduit à poser un autre problème, celui des évidences premières. En théorie, l'analyse mathématique doit toujours revenir jusqu'aux axiomes, aux premières thèses dont dépend le système déductif afin d'être complète. Ces thèses sont des évidences *certaines*. Or la certitude n'est pas encore la vérité. La certitude est l'adhésion plénière de l'esprit à ses propres raisons, son assentiment aux conséquences de l'idée, tandis que la vérité est la nécessité *réelle* de l'idée qui ne peut en aucun cas être autrement qu'elle n'est. Une chose est d'être convaincu par certaines raisons et une autre d'être assuré que les réalités sont telles que je les pense. La question de la vérité appelle celle du fondement qui est une interrogation métaphysique. Les vérités premières des mathématiques dont je suis assuré sont-elles des vérités éternelles ou ne me semblent-elles être éternelles que parce que mon esprit est incapable de les penser différemment ? Est-ce l'ordre de mon esprit dont je ne cesse d'expérimenter la force dans les démonstrations ou bien est-ce aussi un autre ordre, de portée ontologique ? Comment fonder le caractère absolu de ces idées dont nous expérimentons la permanence à tel point que nous les déclarons *innées ?* Ces vérités constitueraient-elles l'intelligibilité d'un ordre immuable des *choses* tel que l'auteur même du monde ne pourrait faire autrement que de s'y conformer dans son acte créateur ? Dans le même temps où il pose que Dieu a créé en nous ces vérités éternelles, Descartes soutient qu'il ne leur est pas soumis. Il y va autant de la rigueur du concept métaphysique de Dieu que de la

vérité (pas seulement de la validité) des chaînes de raisons suspendues à ces semences primordiales.

Si Dieu n'est pas lui-même assujetti aux vérités éternelles, c'est en raison de son essence. « Dieu » est un concept et son existence est même la première des vérités : la logique de son concept nous oblige à penser clairement et distinctement son rapport à ces vérités. Nous concevons des vérités éternelles : sont-elles pour cela antérieures à Dieu ? Non, car si Dieu est cause de tout ce qui est, il est la cause aussi de ces vérités et il leur est supérieur comme un roi par rapport à ses sujets. Dieu pourrait-il donc faire que ces vérités changent ? L'immutabilité de Dieu ne serait-elle pas en danger ? Descartes répond que si Dieu est créateur, il dispose d'une volonté libre et que ce n'est pas parce que nous ne pouvons imaginer ce que serait un monde où la somme des angles d'un triangle ne serait pas égale à deux angles droits, que la puissance de Dieu n'est pas infinie. Le concept vrai de Dieu enferme une nécessité à laquelle on ne peut se soustraire. Ce texte est un réquisitoire contre la pacotille à peine spirituelle que l'on fait passer pour l'idée de Dieu et qui rend plus sûrement athée que la négation de Dieu (lettre 5). La plupart des hommes ne comprennent de Dieu que ce que le mot évoque ou que ce que véhicule l'imagination dans les mythologies polythéistes. Si Dieu est « un être infini et incompréhensible et le seul auteur duquel toutes choses dépendent », alors on ne peut plus en dire n'importe quoi.

Les vérités éternelles sont des idées innées, comme des marques et des signes laissés en nous par notre auteur. Elles sont donc bien subordonnées à lui. Les vérités mathématiques sont proportionnées à nous-mêmes au sens où il n'y a rien de plus en elles que ce que notre esprit y voit. L'idée de Dieu en revanche est l'idée d'une cause qui surpasse notre entendement : nous ne pensons pas tout ce qui est inscrit dans son concept. Il y a donc une hiérarchie dans les idées, certaines enfermant un contenu plus vaste que ce que nous en comprenons. Le plus grand ne pouvant dépendre du moindre, il est clair que les vérités éternelles sont l'œuvre de Dieu (lettre 5). Dieu ne connaît pas ces vérités à la façon dont nous connaissons les choses. Notre acte de connaissance est toujours une manière d'accueillir une

vérité qui existait déjà : reconnaissance d'une vérité qui nous précède comme si toutes les idées vraies nous étaient imposées. Étendant à Dieu cette forme du connaître, nous disons que les vérités précéderaient l'acte par lequel Dieu les saisit. En Dieu, dit Descartes, « ce n'est qu'un de vouloir et de connaître » (lettre 5), et il précise peu après que c'est une même chose en Dieu « de vouloir, d'entendre, et de créer » (lettre 6). La disproportion entre notre esprit et la pensée divine apparaît en ce que nous ne recevons que des idées antérieures à nous : notre intellection est réflexion. Dieu fait être la vérité qu'il pense tandis que le mouvement spéculatif qui nous est propre nous fait trouver des vérités à l'intérieur d'autres vérités déjà là.

La dernière distinction de ces lettres est celle du connaître et du comprendre. Connaître signifie toucher quelque chose par la pensée, savoir un concept ou une proposition ; comprendre, c'est embrasser toutes les conséquences contenues dans une idée, toutes les déterminations d'un concept. Je comprends ce que je sais ou connais lorsque j'énonce par exemple la définition du cercle. Pour ce qui est de Dieu, notre compréhension reste loin en deçà de notre connaissance. On peut dire de Dieu qu'il est ce qui est le plus connu et le moins compris. De ce que nous percevons des vérités ou des lois éternelles, il ne s'ensuit pas que Dieu y soit sujet car son essence est celle d'un être dont la puissance est infinie. La faiblesse de notre entendement qui ne comprend pas ce qu'est une infinie puissance n'est pas un prétexte pour contredire la cohérence de ce que nous connaissons. Le statut de l'idée d'infini sur laquelle s'achève la lettre 5 sera décisif pour la démonstration de l'existence de Dieu. L'idée d'infini est une idée dont nous avons tous connaissance et sur laquelle nous pouvons raisonner mais que nous ne comprenons pas.

La doctrine des vérités éternelles nous montre que Dieu est d'abord pensé comme cause de la vérité de nos idées avant d'être présenté comme cause de l'existence des choses. Descartes est en cela fidèle à l'expérience du *cogito* où le seul contenu de la certitude acquise est que je suis une chose qui pense.

III. Lettres 7 à 9 : astronomie et physique

La pensée scientifique moderne dont Descartes est l'un des fondateurs naît d'une pratique de la rupture. Par un effort contre nature, il faut briser la connivence spontanée, naïve, entre soi et le monde, liée au fait que je m'éprouve comme corps, donc partie du monde. L'habitude mentale résultant d'une familiarité avec les choses nous conduit à supposer qu'elles sont animées comme nous. Nous avons à nous défendre contre une pensée qui procède par similitude, proximité, ou assimilation de : apparences. Car si le monde est *extérieur,* il faut absolu ment se dissocier de lui pour pouvoir le poser vraiment L'extériorité n'est pas donnée mais construite : creuse] en soi-même l'écart entre soi et les choses (entre l'âme e le corps) est la condition requise pour établir en vérité le monde. Enfin, il faut encore se prémunir contre le règne de l'imagination. Par les sens, le corps active l'imagination : ainsi, ce n'est pas moi qui imagine en tant que sujet de pensée, mais ma nature corporelle. L'imagination n'envisage jamais que les variations sur un même thème et, parente avec ce qu'elle représente, est incapable d'er poser l'étrangeté ou simplement l'altérité. Il convient de déréaliser le réel immédiat, de lui substituer les hypothèses les plus déroutantes pour penser ce que pourrait être son essence.

Contre une science antique qui marque sa prédilection pour les collections de curiosités, les empilements de fait ; extraordinaires, les mystères, les forces occultes, Descartes est convaincu de la supériorité d'un savoir ordonné Un fait n'est pas une idée : il y a loin du cri perçu d'un oiseau à l'idée d'onde sonore avec sa fréquence et son intensité. Les faits se juxtaposent, les idées s'organisent dans une dépendance mutuelle. Connaître, c'est savoir dans l'ordre : la science est une taxinomie. La lettre 7 dit bien qu'il *doit* y avoir un ordre dans cette incessante variation des phénomènes célestes. L'astronome ne devine pas une régularité qui se donnerait à voir mais il bâtit un ordre grâce auquel il rend compte des « météores ». « Avec Descartes, la science cesse de rechercher l'ordre du monde parce qu'elle découvre le monde de l'ordre »[5]. Le rôle central du critère de l'ordre permet de préciser deux aspects importants de la physique cartésienne : la fonction de l'observation et la généralisation de l'usage des mathématiques.

L'édification d'une théorie n'est pas un délire de la raison en proie à l'imagination mais un travail sur des observations. Les Anciens eux aussi observaient : à la différence des leurs, les observations sont pour Descartes des tables de *mesures* et des relevés *systématiques* où le calcul garantit que l'ensemble des cas a été envisagé. Bien évidemment, la physique recourt à l'expérimentation mais ce n'est qu'à partir de propositions théoriques et de problèmes formulés en termes mathématiques. Descartes se plaint du temps que réclament des observations ainsi que des expériences correctement menées mais aussi de leur coût. L'omniprésence des mathématiques dans la physique est une innovation. Le monde, objet de la science physique, peut être restitué et expliqué à l'aide de la seule géométrie : les mouvements sont des lignes et des courbes, les corps sont des figures, les phénomènes relèvent entièrement de rapports mesurables. Descartes fonde sa géométrisation sur l'unité du monde qui est fait d'une matière homogène, partout identique à elle-même. Il n'y a pas de « lieux » au sens qu'Aristote donnait à ce terme dans le nouveau monde physique. Et l'essence de la matière, son concept, est l'espace ou l'étendue, ce que le latin appelle *extensio*.

Si l'objet de la physique est l'étendue, la géométrie est apte à rendre compte de tous les rapports commensurables des corps entre eux. Voilà pourquoi aussi tous les mouvements sont représentables et calculables à l'aide de lignes (lettre 8). Mais une autre conséquence doit être tirée du principe de l'équivalence de la matière et de l'étendue. Si Descartes est sûr qu'il n'existe pas d'espace vide (lettre 9), c'est parce que si tout corps est une étendue, *a contrario* il ne peut y avoir une étendue sans corps ni matière. D'où l'invention de l'hypothèse de la matière subtile afin de pouvoir expliquer les mouvements. Tout ce qui est apparemment vide pour nos sens est en fait plein d'une matière, sinon l'extension mesurable ne serait l'extension d'aucun corps, ce qui est absurde et contredit la définition même de l'extension.

La matière étant homogène et son essence ramenée à l'étendue géométrique, le seul changement qui peut se produire en ce monde est-ce qu'on appelle la translation dans les catégories

aristotéliciennes : tous les changements sont du *mouvement*. La lumière est un mouvement comme le choc des corps, la pression de l'air dans un tube rempli de mercure ou la propagation des sons. « Toute ma physique n'est qu'une mécanique », autrement dit une science du mouvement. Si le seul changement pensable dans le monde est le mouvement local, il n'affecte pas la nature des corps et, par conséquent, il suffit de penser que les quantités de mouvement transmises dans le choc des corps ne sont pas diminuées par leur transmission pour que l'on en vienne à l'idée d'une quantité toujours égale de mouvement dans le monde à tout instant. La même rigueur géométrique conduit Descartes à ignorer la notion de force et avec elle, la dynamique. Sa mécanique est une statique. Quand il considère le mouvement, il le conçoit comme un produit de la masse par la distance ou espace parcouru. Le temps, et donc la vitesse, se trouvent exclus.

La correction des erreurs cartésiennes ne réclame pas de grandes connaissances. L'intérêt philosophique de sa physique est ailleurs : d'abord, dans la fécondité de sa démarche pour la suite de l'histoire des sciences ; ensuite, dans l'effort entrepris pour fonder la connaissance du monde sur une métaphysique. L'homogénéité du monde des corps ramené à l'étendue est corrélative de la définition de la nature intellectuelle comme pure pensée. Si l'on veut pouvoir fonder la réalité et la vérité des lois physiques – qui jusqu'ici sont les lois *possibles* du monde – il faut poser ce qu'est l'extériorité de ce monde. Et, dans ce but, il faut s'être demandé ce qu'est l'idée d'une réalité *extérieure*. L'objectivité ne peut se poser elle-même : il faut distinguer. Ce n'est pas en confondant pensée et monde, moi pensant et réalité, esprit et corps, que l'on pourra fonder l'existence d'un monde ou d'une objectivité. Jusqu'ici le discours des sciences énonce strictement qu'il *faut* penser les choses de telle manière pour connaître les phénomènes : il ne dit pas que cette théorie est la vision adéquate de l'essence des choses, que le monde *est* tel que nous le comprenons. Tel est le seuil de la métaphysique.

IV. Lettres 10 à 14 : la métaphysique

Les lettres 10 à 14 où Descartes réfute des objections à ses *Méditations* abordent quelques-uns des principaux thèmes métaphysiques. Pour un exposé complet de la métaphysique, le lecteur se reportera au chapitre que F. Alquié lui consacre[6]. Pour l'intelligence des textes qui suivent, je rappellerai brièvement en quoi consiste l'orientation nouvelle prise par la recherche cartésienne à la suite de la physique. Comme l'écrit F. Alquié, « Il est fort différent de se demander si la sensation nous renseigne exactement sur la nature de la chose, et si elle nous apprend que la chose existe ». La première question est une question de physicien. La pratique méthodique du doute a révoqué toute certitude en ce domaine : rien ne nous autorise absolument à affirmer que nos théories physiques sont le miroir du monde. La seconde question est métaphysique : elle s'inquiète de l'existence, du fondement en être de la science, de l'extériorité. Descartes s'adonne désormais à une quête de l'être et il entrevoit qu'elle commence par la saisie de son être propre. Le doute volontaire ne laisse plus en effet à la raison que cette certitude : la seule existence qu'il lui soit possible de saisir n'est autre que la sienne. Dans le « je pense » *(cogito),* la pensée est ce qu'elle affirme : elle tient une idée qui est un être, une existence. A la recherche de l'être, voilà l'esprit définitivement incertain du monde et réduit à la seule possession de sa propre existence. Comment briser le cercle de cette solitude ? Toutes les idées qu'il recense en lui-même, le philosophe découvre qu'elles ne requièrent pas nécessairement une autre cause que lui : elles pourraient être des idées factices. Mais toutes les idées sont-elles à ce point semblables ? Il est une idée qui diffère des autres, l'idée de Dieu. Si l'esprit qui se sait fini discerne en lui la présence de l'idée d'un être infini, il doit en conclure que cette idée ne peut avoir son origine en lui. La rencontre de l'idée de Dieu me persuade qu'il y a au moins une idée dont je ne suis pas la cause. Il est donc probable que d'autres idées sont en moi la trace d'une extériorité réelle. Il importe avant tout de distinguer les idées et la façon dont nous les pensons si nous voulons échapper au confinement dans le *cogito*. L'ordre des étapes ne peut être troublé : le doute introduit au *cogito* confronté à l'idée de Dieu, et c'est seulement alors que la raison peut espérer s'assurer que

ces idées sont celles d'un monde existant.

La spécification des idées est le point stratégique qu'énonce le début de la lettre 10. Contre un adversaire confus, Descartes affirme non seulement que nous avons des idées mais qu'en outre elles ne sont pas toutes semblables. Comprendre est distinct de penser : on peut concevoir une idée sans la comprendre. Mais il est incohérent de prétendre user d'un mot, et donc de tenir une idée en soutenant ne rien concevoir. Quand je dis le mol « Dieu », je peux certes ne pas comprendre, mais je nt peux pas ne pas concevoir une idée. Il en va de même pour l'idée de l'âme et pour celles des choses insensibles, c'est à-dire intelligibles. Ce que l'adversaire n'avoue pas mai ; qui est au fond de son objection, c'est que pour lui toute ; les idées sont du même genre et qu'il les confond avec le : *représentations*. Il est vrai que lorsqu'il dit « Dieu », il ni se représente rien et c'est pourquoi il nie concevoir quelque chose. Les idées ne sont pas des représentations : ces dernières sont des images construites par l'imagination que Descartes appelle ici notre « fantaisie corporelle » Les idées sont d'une autre nature et aucune n'est sans contenu.

La preuve qu'il conçoit bien quelque chose dans l'idée de Dieu est qu'il en parle en un certain sens. Lorsqu'on émet un jugement, c'est-à-dire lorsque l'on affirme ou que l'on nie un attribut d'un sujet, c'est en vertu d'une certaine idée que l'on a de ce sujet. S'il dit de Dieu qu'il est infini ou incompréhensible, ces attributs sont le contenu de l'idée qu'il prétendait vide. L'idée de Dieu est donc en nous comme par exemple l'idée de quantité, de totalité, de vérité. Elle n'est pas une représentation ; elle ne nous vient pas du corps et il est absurde de vouloir s'y rapporter comme à une image. Il n'y a rien de plus dans ce genre d'idées que ce que l'on y conçoit. De même l'idée d'âme n'est rien d'autre que l'idée d'une chose qui pense. Parce que l'âme est inaccessible aux sens et que l'on ne peut en donner aucune représentation, dira-t-on que l'on ne conçoit rien par cette idée ? Au contraire, si l'idée d'âme est le concept d'une chose qui pense, chaque fois que nous pensons quelque chose, nous pensons en même temps ce qui pense l'objet, donc nous concevons l'âme. L'idée d'âme accompagne tous les actes de pensée, elle est ce qui est le plus connu.

Et il n'y a rien de surprenant en ce que nous ne puissions l'imaginer puisqu'elle est une idée et, de surcroît, l'idée d'une chose qui n'a rien à voir avec le corps. Ceux qui affirment ne pas pouvoir penser l'âme sont ceux pour qui concevoir, c'est imaginer. Comment l'âme ne serait-elle pas concevable si c'est par elle que nous concevons toutes choses ?

La différence décisive entre une idée et une représentation est dans la manière de les concevoir et non dans leur expression sous forme de mot ou de proposition. Les idées sont conçues indépendamment du sensible ; leur autonomie reflète l'autonomie de l'esprit et son unité. Tributaires des perceptions, les images sont bornées par les performances de nos sens. Aussi Descartes peut-il dire que notre capacité à concevoir dépasse infiniment notre faculté d'imaginer. Les aptitudes du corps à sentir et à assembler des impressions sont finies comme lui. Les mathématiques le prouvent dont le pouvoir de construire des concepts est presque infini, car, contrairement aux apparences, elles sont un savoir qui n'est en rien soumis à l'imagination.

La démonstration de l'existence de Dieu n'est valide que si le statut de l'idée de Dieu a été reconnu. Elle doit être prise en son sens le plus courant – désignant un être souverainement parfait – pour deux raisons. D'abord, parce que si on la remplace par la proposition « Dieu existe », on ne conclut rien d'autre que ce qu'on a posé par hypothèse, ce qui revient à une tautologie. Ensuite, parce que c'est une idée *innée* présente en chaque homme. Or cette idée, déroutante puisque je ne puis en être la cause, est encore singulière en ce que concevoir l'idée de Dieu, c'est concevoir en même temps son existence. La connaissance de l'existence de Dieu accompagne la seule connaissance de son idée. La saisie est intuitive et non discursive (comme on pense un théorème à partir d'un axiome). Descartes n'a jamais écrit, comme le voudrait une compréhension erronée, que l'idée de Dieu est cause de son existence. Ce que Kant a appelé la « preuve ontologique » a un autre sens. Réfléchissant sa propre recherche de l'être, Descartes écrit que connaître en nous cette idée singulière nous contraint à reconnaître qu'elle est l'idée d'un Dieu existant. La saisie sous son concept le plus ordinaire de ce qui se livre à nous de l'essence de Dieu, entraîne notre

raison par une nécessité qui n'est plus toute cognitive, mais existentielle, à saisir que cette essence enveloppe l'existence. De la réflexion sur la présence en lui d'une idée, l'esprit est passé à la présence à un être, donc à l'être. Il ne s'agit pas d'un acte de raison, ni d'une prétention de l'esprit à « sauter par-dessus son ombre » pour dicter ce qu'est l'être en soi : ici, c'est l'être qui se rend présent à la raison dans la nature même de son concept. La fin de la lettre 10 revient à une argumentation simplement logique. Si aucun des attributs de la nature corporelle ne convient à l'âme et que tous les attributs de la nature spirituelle lui conviennent, alors elle est une nature spirituelle.

Parmi les idées présentes dans l'âme sans que nous sachions d'où elles viennent, figure l'idée d'infini (lettre 11). Elle est ce que nous concevons de l'idée de Dieu. Si Descartes prouve surtout ce que l'idée d'infini n'est pas, c'est qu'elle est une idée conçue et non comprise. La notion d'infini n'est pas la négation de la limitation. Serait infinie une chose qui n'aurait pas de terme pensable. Or, être sans terme constitue déjà une négation, une carence. La négation de la négation n'est pas une affirmation ni en logique, ni en matière d'ontologie. Négation de la négation à partir de notre expérience du fini, le faux infini est une idée factice, création de mon esprit : il n'est pas l'idée de Dieu présente en moi sans que j'en sois l'auteur. L'infini vrai est un infini de puissance : de l'essence d'une réalité infinie je conclus nécessairement qu'elle ne saurait avoir de bornes, mais je ne comprends pas comment elle est au-delà de la limitation et de l'illimitation. En revanche, la nature d'une chose finie est conçue et comprise comme bornée. Quant aux réalités indéfinies, relevant du faux infini, je ne peux concevoir leurs limites mais je n'ai pas non plus de raisons suffisantes pour nier absolument qu'elles en comportent. La lettre 14 adresse une critique à ceux qui croient louer Dieu en faisant de sa création un univers indéfini. L'idée d'infini n'est pas davantage l'idée de fini amplifiée. L'infini est une perfection. En vertu de la règle selon laquelle il ne peut y avoir plus dans l'effet que dans la cause, cette perfection ne peut être que l'effet d'une cause parfaite qui ne peut être moi-même. Il ne peut y avoir non plus d'effet présent d'une cause absente, comme si par

exemple l'infini en moi était le vestige d'une condition que j'aurais perdue. Il n'existe pas de passion dans l'âme sans une action simultanée du corps. Seule l'action présente de Dieu explique l'idée d'infini en tout homme.

La dernière ligne de la lettre 11 parle d'un « ailleurs ». Même si l'on prouvait que l'esprit a fabriqué les idées de certaines choses corporelles, on ne pourrait en conclure que nous ne pouvons pas savoir s'il y a quelque chose de corporel. Car il y a des idées dont nous ne pourrions pas être la cause, comme celle d'infini. L'âme étant distincte du corps, on a déterminé ce qui vient de l'une, les idées, et ce qui vient de l'autre, les représentations. Parmi les idées s'est détachée l'idée d'infini comme effet d'un ailleurs à propos duquel nous pouvons dire qu'il est cause de la présence en nous de cette idée. A partir de ce cas unique, fondateur, nous savons que certaines idées sont en nous qui nous disent quelque chose d'un ailleurs. Nous aurons donc à progresser sans cesse dans la connaissance de notre esprit afin de mieux reconnaître ce qui provient de lui, les idées qui sont ses propres œuvres. Ayant identifié ce qui ne doit rien à notre esprit tout en étant en lui et conçu par lui, nous serons assurés de tenir là les idées, soit de choses insensibles soit de choses corporelles. La possibilité d'une extension hors du *cogito,* et, par suite, d'une connaissance du monde, est fondée non par une évasion de soi vers une communion illusoire avec l'être du monde, mais, à l'opposé, par un retour sur soi, un tri des idées selon la manière que nous avons de les concevoir. L'intériorité pose l'extériorité. L'ordre suivi par l'esprit conduit du connaître à l'être : si j'ai vérifié que tandis qu'une chose s'impose à moi comme existante, ce n'est pourtant pas moi qui puis en être l'auteur, alors cette chose peut être dite existante en vérité. L'examen des idées par l'entendement est donc la véritable condition de validité de la position d'une extériorité. Dans le cas contraire, comment être sûr que l'idée de cette chose prétendument existante n'est pas un fruit de ma pensée ? L'ordre inverse qui prétend aller de l'être au connaître est faux, car il présuppose une extériorité qui est à fonder. Descartes établit en même temps l'autonomie de la pensée et l'extériorité des choses. Est-ce à dire que la pensée est condition et cause de l'être ? Absolument pas. La

pensée est condition et cause de l'être *pour nous,* comme nous le rappellent les lettres 12 à 14 qui semblent considérablement restreindre le pouvoir de la raison.

L'idée de vérité est en nous, d'après la lettre 12, sans que nous puissions dire quelle est la nature de la vérité. Nous savons qu'une chose est vraie sans pouvoir dire en général ce qu'est la vérité. Nous sommes capables d'en donner une définition nominale ou formelle (conformité de la pensée avec son objet) mais elle ne nous sert en rien à trouver des vérités. L'idée de vérité est donc l'une de ces idées innées dont le critère est interne et qui servent à la pensée à s'orienter vers l'être. Secondée par les notions premières créées en elle par Dieu, assurée de l'existence d'un Dieu vérace, la raison a-t-elle pourtant plein accès à la configuration de l'être ? Le fait que le vrai n'ait pas de critère externe – et certes pas celui du consentement universel – renvoie la raison à une critique d'elle-même.

L'examen de la question posée par la lettre 13 éclaire les limites du pouvoir de la raison. Quelle différence y a-t-il entre la connaissance rationnelle que nous avons de Dieu dans la métaphysique et celle que nous offre la béatitude dans la vision de Dieu après cette vie ? La comparaison de la connaissance intuitive et de la connaissance rationnelle est l'occasion pour Descartes de dire ce dont est capable la raison. Lorsque l'entendement est immédiatement éclairé par l'intelligence divine, il perçoit dans cette illumination les choses telles qu'elles sont disposées par leur auteur, comment il les conserve et les régente. Discursive, la connaissance rationnelle affronte quant à elle les erreurs possibles liées à sa progression. Elle dépend de principes qu'elle peut avoir mal ou partiellement saisis ; elle est exposée à l'incertitude dans les démonstrations, elle est discontinue et fragmentaire, elle risque l'illusion des sens car elle est connaissance d'une âme attachée à un corps. Malgré tout, elle est quand même capable de toucher des vérités qui sont comme un avant-goût de cette lumière « pure, constante, claire, certaine, sans peine et toujours présente » (lettre 13) qui ne fera qu'un avec la béatitude. L'écart entre connaissance intuitive et connaissance rationnelle nous instruit de la disproportion entre Dieu et l'homme, entre l'ordre de l'être et l'ordre

du connaître. Connaître le monde du point de vue de Dieu ou de l'être nous est impossible. Ce que nous connaîtrons du monde, nous ne le connaîtrons jamais que par les idées des corps physiques que nous avons sans pouvoir nier leur caractère d'approximation, d'hypothèses, d'explications probables. En même temps que la métaphysique nous a ouvert l'accès à Dieu, elle met en cause radicalement la valeur de la science et nous découvre que la fondation de la physique par la métaphysique ne sera jamais accomplie. La lettre 14 énumère quelques-uns de ces indécidables dont l'existence confirme que la raison ne peut s'identifier à l'être : elle n'est pas la pensée de Dieu mais celle d'un être fini, science qu'une créature peut avoir des créatures et non pas science du créateur. « Une transcendance demeure de l'être sur le connu », écrit F. Alquié.

Il convient d'ajouter une note sur ce qu'est la théologie en raison de la fin de la lettre 14, ainsi que des allusions rencontrées jusqu'ici. Lorsque la raison réfléchit à partir de ses seules idées, elle parvient à des vérités rationnelles qui constituent l'univers de la science et de la technique. Lorsque cette même raison, toujours autonome, accède à des vérités ontologiques, on parle de métaphysique. Il n'est question de *théologie* que lorsque la raison développe des vérités ontologiques à partir de principes qu'elle n'a pas trouvés en elle mais qui lui ont été transmis par une révélation surnaturelle et sont reçus dans la foi. Qu'en est-il dès lors de la conduite de la vie, souci constant chez Descartes ? La théologie nous présente les exigences de notre *salut ;* mais comment nous déterminer dans les choix d'une existence quotidienne ?

V. Lettres 15 à 20 : morale, liberté

Lorsqu'on pense à la passion, on pense d'abord à l'*amour* (qui au XVII^e siècle est un substantif féminin). La lettre 15 distingue « amour intellectuelle » et « amour sensuelle ». Si l'âme perçoit par la pensée un objet qu'elle sait être un bien pour elle, connaissance ou vertu, elle aspirera à ne faire qu'un avec cet objet : telle est « l'amour intellectuelle ». L'union avec ce bien fera naître la joie tandis que si

l’union apparaît impossible, la tristesse assiégera l’âme ; le désir est le sentiment éprouvé lorsque l’union est possible, accessible quoique lointaine. L’« amour sensuelle ou sensitive » est causée par une sensation ou un mélange de sensations : à sa source se trouvent une idée confuse et toujours le désir. Nous remarquons que, pour Descartes, l’amour n’est pas nécessairement accompagné d’attirance physique ou déclenché par une impression sensible. Ensuite, on peut ressentir tous les symptômes du désir physique d’aimer sans trouver d’objet digne de cette passion et il est possible que la pensée soit aimante sans que le corps se passionne. Telles sont les marques de la disjonction de l’âme et du corps. Le couple de l’âme et du corps est étroitement soudé mais il reste des signes de leur dualité.

Généralement, les deux amours vont de pair car la nature de notre âme la porte à être jointe à un corps. L’union inscrite en elle fait qu’à chacune de ses pensées est associée une disposition du corps et réciproquement. Analogiquement, la pratique du langage finit par graver en nous des unités à double face où un signifiant se trouve définitivement lié à une idée. Ainsi, dès l’origine de la vie de chaque homme, avant la naissance, une chaîne d’associations s’est constituée entre des pensées et des mouvements du corps. Le début de ce code est formé par quatre passions primitives. La *joie* est le sentiment accompagnant la santé du corps ; *l’amour* est l’attirance pour une « nourriture » déclenchée par le besoin ; la *tristesse* apparaît avec le manque d’aliments et la *haine* suit l’ingestion par le corps d’une matière impropre à le nourrir. Descartes ajoute que si l’amour est souvent mal compris, c’est en raison de sa confusion avec le désir qui n’est après tout que pulsion de posséder, où l’on ne recherche pas les objets pour eux-mêmes, mais pour la satisfaction « interminable » (à laquelle on ne peut mettre fin) de les détenir.

Les lettres 16 et 17 nous offrent une plus ample définition de la passion. Une « passion de l’âme » signifie une action du corps la plupart du temps (car elle peut venir aussi d’une autre passion de l’âme) : elle est signe que l’homme est un mixte, un mélange. Les passions sont donc tout ce qui naît involontairement dans l’âme à la suite d’un mouvement du corps : elles sont utiles et prouvent un bon

fonctionnement physique. La peur est accompagnée de sueurs, d'accélération du cœur, de frissons qui sont l'alarme du danger. Notre corps est non seulement innocent mais bon, il est aussi fait pour se conserver. Il n'est donc pas question de supprimer les passions ou de les affaiblir, mais bien de les contrôler pour notre équilibre, d'en établir le bon usage. Le fait de régir les passions suppose qu'on ne les confonde pas avec n'importe quelle rêverie, ou impression, ou même avec un quelconque plaisir. Il faut donc *juger :* à la passion de l'âme répondant à une action du corps, l'entendement bien employé peut substituer une action de l'âme ayant comme écho une passion du corps.

Pour être heureux, écrit Descartes dans la lettre 18, il est requis de fortifier son entendement, c'est-à-dire de l'habituer à bien juger. Nous n'avons pas à juger de tout mais seulement de ce qui est indispensable à notre usage, à savoir que Dieu est Providence, que notre âme est capable d'un bonheur plus élevé que celui qu'elle peut atteindre tant qu'elle est unie au corps, que nous ne sommes ni le centre, ni au centre de l'univers. Certes, nous ne sommes pas des individus isolés : nous sommes membres d'une famille, d'une société, citoyens d'un État, nés en un lieu. Chaque homme doit se savoir partie de plusieurs totalités et connaître sous quelle proportion son bien propre est inséparable du bien du tout auquel il appartient. Aucune règle n'est pourtant absolue : le sacrifice de soi au nom du bien public doit être rigoureusement considéré, pesé, examiné. L'important n'est pas de juger mais de bien juger, ce qui n'est jamais définitivement acquis dans le monde moral où n'existent que des situations concrètes et des cas particuliers. Parfois, il faut suspendre une passion afin de pouvoir l'évaluer. On résistera constamment aux apparences, car les passions enflent toujours les biens qu'elles nous font voir pour emporter notre adhésion. L'entendement doit être exercé et habitué à juger dans des circonstances semblables : on économisera la peine de rejuger sans cesse et on pourra consacrer ses efforts à d'autres discernements.

Dans toutes les circonstances contingentes, la conduite morale revient à se servir le mieux possible de son entendement afin que notre choix soit le meilleur. Lorsqu'on ne peut pas savoir ce qui est bien, la

sagesse consiste à se diriger selon ce qui est probablement le meilleur. On doit donc pouvoir changer quand on découvre que l'on s'est trompé. Descartes conseille de suivre les mœurs du lieu où l'on est ou les manières des gens les plus mesurés. Loin d'être du conformisme, c'est de la modestie : tout en se réservant de juger par soi-même, on s'inquiète de savoir comment les plus raisonnables ont jugé. Deux écueils sont à fuir : ne pas agir et agir inconsidérément. Pourquoi chercher à juger ainsi qu'à dominer ses passions sinon pour être libre ou, plus exactement, pour donner à notre liberté toute l'extension qu'elle peut avoir ? La volonté est « la puissance positive de se déterminer » mais, pour nous décider, nous avons besoin d'une idée distincte de notre entendement. Les lettres 19 et 20 éclairent la notion de libre arbitre : elle désigne la faculté que nous avons d'accorder notre volonté à notre entendement, bref de ne vouloir que ce que nous savons mériter d'être voulu. La liberté d'indifférence est « le plus bas degré de la liberté » car elle est une paralysie de la volonté, un blocage par défaut d'entendement. L'irrésolution complète est l'empêchement de la volonté, indécise et liée en raison de l'inconsistance de ce que l'entendement lui présente. Elle est parallèle à l'incertitude où l'entendement ne parvient pas à juger de la vérité ou de la fausseté d'une idée. La liberté est au contraire la résolution, lorsque la volonté est entraînée, emportée par un entendement certain de son jugement, convaincu de son choix. Alors, tout nous est facile et nous avons besoin de moins d'énergie pour faire ce que nous savons être notre devoir. Pourquoi est-on moins libre en obéissant à autrui qu'en obéissant à soi-même ? Simplement parce que notre volonté aura plus de peine à consentir à un entendement étranger dont le jugement lui demeurera extérieur qu'à son propre entendement. Descartes ne déclare pas l'entendement supérieur à la volonté. La vigueur et l'équilibre des deux sont nécessaires. Si l'entendement faillit, la volonté est aveugle ; si la volonté manque, les idées justes demeurent stériles comme chez le velléitaire. Dans les deux cas, la liberté n'existe qu'en puissance. Nul n'est méchant sciemment. Chez celui qui fait le mal, c'est soit la volonté qui se précipite en écartant l'entendement, soit le jugement qui est confus. Ou encore tous les partis semblent se valoir par défaut de clarté. Le mal découle d'une déficience.

Lorsque la liberté est cultivée, alors nous découvrons le contentement de soi qui est la forme cartésienne du bonheur. L'âme est contente lorsqu'elle a réussi l'accord de la vérité avec la volonté, lorsqu'elle a fait tout ce qui était en son pouvoir pour établir le meilleur et s'y conformer, même si elle sait que le chemin auquel elle se tient n'est que probablement le meilleur. Le contentement de soi est étranger à la satisfaction de soi excluant le doute. Un homme content de soi sera capable d'estimer les autres car il les créditera de bonne volonté en pensant qu'eux aussi font « tout leur possible », comme on dit familièrement et justement. Le libre arbitre nous procure une capacité infinie de créer notre parcours dans l'espace fini de notre vie : il constitue notre ressemblance, notre parenté avec Dieu. La morale cartésienne n'est pas un code de vertus, ni une table des valeurs : elle est le style de vie adopté par un homme qui a mis tout son honneur à être un individu pensant.

VI. Lettres 21 à 23 : médecine et technique

La lettre 21 expose ce qu'est la sensation à partir des exemples de la faim et de la soif. Chaque organe est relié au cerveau par un réseau de câbles très fins de sorte que, lorsqu'une partie du corps est excitée, c'est-à-dire mise en mouvement, l'endroit du cerveau auquel elle se rattache se meut de la même façon, et qu'en l'âme naît un sentiment correspondant à ce mouvement. On constate, à la lecture de ces lignes, que le corps n'est que matière et mouvement, étendue et déplacement. Bref, rien ne distingue ce corps d'une machine. Il s'agit de rompre avec une certaine expérience familière du corps conçu comme un organisme dont les fonctions et la finalité s'entremêlent inextricablement. Comment notre corps est-il animé ? Puisque rien n'est plus confus que cette expérience, il faut partir d'ailleurs pour comprendre. Un tel ailleurs sera le corps de l'anatomie, système d'instruments organisés solidairement dans l'espace. On entreprend l'exploration du corps avec le minimum de notions et les plus simples. On ne fera appel à d'autres concepts que si cela est nécessaire pour rendre compte des phénomènes. La question de la vie est-elle ignorée ? Elle n'est pas écartée mais orientée : plus le corps est spatial

et matériel, plus l’âme est raison. A contre-courant des fausses évidences, Descartes détruit la représentation du corps comme prolongement de l’âme. La matérialisation du corps est proportionnelle à la rationalisation de l’âme. La vie est esprit ou raison.

Un texte célèbre présente la connaissance philosophique comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc, la physique, et les branches, la médecine, la morale et la mécanique (Lettre-préface aux *Principes de la philosophie,* 1644). La médecine est une des dernières sciences dans l’ordre de l’acquisition du savoir mais une des premières pour l’utilité de la vie. Directement dépendante de la physique, elle est une mécanique, l’étude des mouvements du corps. Il s’agit avant tout de *connaître* et l’hypothèse du corps-machine n’a pas d’autre légitimité. On étudie le corps *comme si* c’était une machine, exactement comme on réduisait la matière du monde à l’extension géométrique réversible. Il n’y a aucune raison – sauf à penser de travers – de faire déborder les affirmations médicales en thèses ontologiques. Descartes ne dit pas que le corps est une machine, ni que la vie est une forme du mouvement. Même si la médecine cartésienne est périmée, sa méthode est à nouveau un gain durable : elle permet de détotaliser le corps, de le désunir, et aussi de le désacraliser. Notre corps n’est ni déchu et maléfique, ni un « corps sublime » vers où converge toute l’échelle du vivant, mais un outil très ingénieux dont nous ne connaissons pas toutes les ressources. C’est pourquoi lorsque nos sens sont empêchés de voir parce que le phénomène est de l’ordre de l’infiniment petit, nous avons recours à une imagination contrôlée qui suppose que les choses continuent de se passer à l’image de ce que nous pouvons voir et toucher. Il faut aller du connu à l’inconnu. Or, ce qui nous est le plus connu, c’est l’écart, la différence qui scinde âme et corps. Le moins connu est, en revanche, l’union complexe de ces deux natures. Il serait absurde de choisir le plus obscur comme point de départ.

Il n’y a que des raisons pour conclure que les animaux ne pensent point. Ils ont des passions, reconnaît la lettre 22, en ce qu’ils sont un corps comme nous mais cela ne veut pas dire qu’ils pensent. Une

bonne explication scientifique est régie par un principe d'économie. Si un phénomène est correctement expliqué par une théorie minimale, il n'est pas besoin de rajouter quoi que ce soit à la théorie. Avons-nous besoin de supposer une pensée pour expliquer le comportement habituel des animaux ? Descartes montre que toute la conduite animale relève de dispositions corporelles, de réactions à des signaux, bref d'une horlogerie parfaite. On se dispensera donc du recours à l'hypothèse d'une pensée. Est-ce à dire que nous sommes fondés à nous affirmer supérieurs aux bêtes ? Sommes-nous assurés qu'elles ne disposent d'aucune fonction qui se rapproche de ce que nous nommons pensée ? Rigoureusement pas. Ces propositions sont hors de la compétence médicale.

Il reste une question décisive : y a-t-il des actes, et lesquels, qui sont la preuve d'une pensée ? La seule chose qui nous distingue des animaux est la parole, car elle est la manifestation de la pensée. La communication des passions est une conduite réflexe, une réponse aux stimuli nerveux. Comment distinguer extérieurement un homme d'un automate ? Ses mouvements volontaires ou involontaires ne se différencient pas. Seule la parole n'est pas un effet mécanique du corps. Elle n'est pas la résultante des organes phonatoires puisque les muets parlent par signes. La parole ne s'explique que par la pensée, ligne de partage entre humanité et animalité. La différence entre l'homme et l'animal n'est pas une affaire de degré de complexité ou de quantité, elle est *essentielle*. Grondement, cri ou plainte sont les réponses d'un corps capable de souffrir. Quant aux animaux qui parlent, ils obéissent à des stimulations liées à la nourriture, à la punition ou à la récompense. Au contraire, l'homme ne parle au sens strict que lorsqu'il n'est poussé par rien. Il manifeste qu'il n'est pas assujetti à son corps. Sa liberté est l'espace de ses erreurs : un homme ne cesse d'adapter, de corriger son discours rarement ajusté à la situation. Le malentendu oblige au constant remaniement. Comparé à l'animal, l'homme est imparfait. L'instinct animal est infaillible et régulier. Face à cet accomplissement, l'homme est comme inachevé. On peut dire qu'il n'est parfait que dans son imperfection même.

La lettre 23 répète que la ressemblance et l'habitude sont les

ennemies de la pensée. Les animaux ne parlent jamais « à propos » et, d'autre part, leur imitation de l'homme est toujours moins parfaite : en cela, ils ressemblent aux automates. Pour en finir avec cette opinion que les animaux pensent, Descartes propose une hypothèse qui n'est que l'inversion de l'expérience habituelle. Soit un homme accoutumé dès l'enfance à ne vivre qu'avec des hommes et des automates qu'il a appris à construire. Mis en présence du monde qui est le nôtre, où l'espèce humaine et les espèces animales se côtoient, quelle serait sa conclusion ? Il n'affirmerait pas que les bêtes pensent, mais que ces « automates » qu'il voit sont plus parfaits que ceux qu'il fabriquait. Tous les vivants non humains sont pour lui des automates puisqu'il a été habitué à ne vivre qu'avec des hommes : il ne verrait dans un zoo que des machines, plus complexes que les siennes. Sa conclusion a-t-elle moins de valeur que celle que nous faisons dès l'enfance ? Il a simplement été habitué autrement. Par ce détour, Descartes tente de persuader le lecteur que son hypothèse n'est pas moins plausible que celle que l'habitude empirique nous a inculquée.

Dépréciant la nature, la dépouillant de son mystère et de sa densité, Descartes aurait-il contribué à l'éclosion de l'idolâtrie technicienne ? La lettre 23 déclare que les animaux sont plus parfaits que les machines les plus « sophistiquées ». Il n'y a pas de mépris pour le monde de la part d'un esprit qui encourage l'homme à le connaître autant que le peut sa raison. Certes, pour connaître, il faut se savoir autre que son objet et s'être échappé de la fusion primitive avec la nature. Le savoir est recherché en vue de la santé : la fin des sciences est la conservation du genre humain. C'est dire que la technique a sa fin hors d'elle-même, et qu'elle n'a rien à voir avec certains aspects auto-finalisés de notre technologie. Enfin, Descartes invite l'homme à ne pas s'abuser dans la mise en valeur du monde matériel : ce n'est pas à lui que la nature *obéit* lorsque l'eau monte dans les pompes ou que la combustion du pétrole propulse le moteur d'un engin. La nature n'obéit qu'à elle-même, aux lois immuables qui constituent son ordre. L'homme n'est donc pas le souverain qui règne sur la nature, mais l'artisan habile qui capte des énergies qui lui préexistent pour les faire servir à des fins qu'il juge bonnes. Descartes a écrit que l'horizon des

sciences est de « nous rendre *comme* (je souligne) maîtres et possesseurs de la nature ». Le héros triomphaliste et dominateur des mythologies scientiste et techniciste n'est que la caricature de l'esprit cartésien. Pour la sagesse humaniste de Descartes, la nature appartient à son auteur divin qui la conserve dans une création continuée : l'homme est son hôte et comme son intendant, appelé aux vertus de prévoyance et d'économie.

Choix de lettres

I. Idée d'une science universelle. La méthode

Lettre 1 : Au P. Mersenne[7], 20 novembre 1629

(...) Au reste, je trouve qu'on pourrait ajouter à ceci une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue, que pour leurs caractères ; en sorte qu'elle pourrait être enseignée en fort peu de temps, et ce par le moyen de l'ordre, c'est-à-dire, établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuvent entrer en l'esprit humain, de même qu'il y en a un naturellement établi entre les nombres ; et comme on peut apprendre en un jour à nommer tous les nombres jusques à l'infini, et à les écrire en une langue inconnue, qui sont toutefois une infinité de mots différents, qu'on pût faire le même de tous les autres mots nécessaires pour exprimer toutes les autres choses qui tombent en l'esprit des hommes. Si cela était trouvé, je ne doute point que cette langue n'eût bientôt cours parmi le monde ; car il y a force gens qui emploieraient volontiers cinq ou six jours de temps pour se pouvoir faire entendre par tous les hommes. Mais je ne crois pas que votre auteur ait pensé à cela, tant parce qu'il n'y a rien en toutes ses propositions qui le témoigne, que parce que l'invention de cette langue dépend de la vraie philosophie ; car il est impossible autrement de dénombrer toutes les pensées des nommes, et de les mettre par ordre, ni seulement de les distinguer en sorte qu'elles soient claires et simples, qui est à mon avis le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquérir la bonne science. Et si quelqu'un avait bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l'imagination des hommes, desquelles se compose tout ce qu'ils pensent, et que cela fût reçu par tout le monde, j'oserais espérer ensuite une langue universelle fort aisée à apprendre, à prononcer et à écrire, et ce qui est le principal, qui aiderait au jugement, lui représentant si distinctement toutes choses, qu'il lui serait presque impossible de se tromper ; au

lieu que tout au rebours, les mots que nous avons n'ont quasi que des significations confuses, auxquelles l'esprit des hommes s'étant accoutumé de longue main, cela est cause qu'il n'entend presque rien parfaitement. Or je tiens que cette langue est possible, et qu'on peut trouver la science de qui elle dépend, par le moyen de laquelle les paysans pourraient mieux juger de la vérité des choses, que ne font maintenant les philosophes. Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage ; cela présuppose de grands changements en l'ordre des choses, et il faudrait que tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre, ce qui n'est bon à proposer que dans le pays des romans.

Lettre 2 : Au P. Vatier[8], 22 février 1638

(...) Je vous dirai premièrement que mon dessein n'a point été d'enseigner toute ma Méthode dans le discours où je la propose, mais seulement d'en dire assez pour faire juger que les nouvelles opinions, qui se verraient dans *la Dioptrique* et dans *les Météores,* n'étaient point conçues à la légère, et qu'elles valaient peut-être la peine d'être examinées. Je n'ai pu aussi montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour les expliquer. J'en ai toutefois montré quelque échantillon en décrivant l'arc-en-ciel, et si vous prenez la peine de le relire, j'espère qu'il vous contentera plus, qu'il n'aura pu faire la première fois ; car la matière est de soi assez difficile. Or ce qui m'a fait joindre ces trois traités au discours qui les précède[9], est que je me suis persuadé qu'ils pourraient suffire, pour faire que ceux qui les auront soigneusement examinés, et conférés avec ce qui a été ci-devant écrit des mêmes matières, jugent que je me sers de quelque autre méthode que le commun, et qu'elle n'est peut-être pas des plus mauvaises.

Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage ; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai osé m'étendre sur les raisons des

sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus*[10] *:* car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles ; et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre, où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention. J'avoue aussi que cette obscurité vient en partie, comme vous avez fort bien remarqué, de ce que j'ai supposé que certaines notions, que l'habitude de penser m'a rendu familières et évidentes, le devaient être aussi à un chacun ; comme par exemple, que nos idées ne pouvant recevoir leurs formes ni leur être que de quelques objets extérieurs, ou de nous-mêmes, ne peuvent représenter aucune réalité ou perfection, qui ne soit en ces objets, ou bien en nous, et semblables ; sur quoi je me suis proposé de donner quelque éclaircissement dans une seconde impression.

J'ai bien pensé que ce que j'ai dit avoir mis en mon *Traité de la Lumière,* touchant la création de l'Univers, serait incroyable ; car il n'y a que dix ans, que je n'eusse pas moi-même voulu croire que l'esprit humain eût pu atteindre jusqu'à de telles connaissances, si quelque autre l'eût écrit. Mais ma conscience, et la force de la vérité m'a empêché de craindre d'avancer une chose, que j'ai cru ne pouvoir omettre sans trahir mon propre parti, et de laquelle j'ai déjà ici assez de témoins. Outre que si la partie de ma *Physique* qui s'est achevée et mise au net il y a déjà quelque temps, voit jamais le jour, j'espère que nos neveux n'en pourront douter. (...)

Pour ce qui est de la lumière, si vous prenez garde à la troisième page de la *Dioptrique,* vous verrez que j'ai mis là expressément que je n'en parlerai que par hypothèse ; et en effet, à cause que le traité qui contient tout le corps de ma physique porte le nom *De la Lumière,* et qu'elle est la chose que j'y explique le plus amplement et le plus curieusement de toutes, je n'ai point voulu mettre ailleurs les mêmes choses que là, mais seulement en représenter quelque idée par des

comparaisons et des ombrages, autant qu'il m'a semblé nécessaire pour le sujet de *la Dioptrique*.

Je vous suis obligé de ce que vous témoignez être bien aise, que je ne me sois pas laissé devancer par d'autres en la publication de mes pensées ; mais c'est de quoi je n'ai jamais eu aucune peur, car outre qu'il m'importe fort peu, si je suis le premier ou le dernier à écrire les choses que j'écris, pourvu seulement qu'elles soient vraies, toutes mes opinions sont si jointes ensemble, et dépendent si fort les unes des autres, qu'on ne s'en saurait approprier aucune sans les savoir toutes. Je vous prie de ne point différer de m'apprendre les difficultés que vous trouvez en ce que j'ai écrit de la réfraction, ou d'autre chose ; car d'attendre que mes sentiments plus particuliers touchant la lumière soient publiés, ce serait peut-être attendre longtemps. Quant à ce que j'ai supposé au commencement des *Météores,* je ne le saurais démontrer *a priori,* sinon en donnant toute ma physique ; mais les expériences que j'en ai déduites nécessairement, et qui ne peuvent être déduites en même façon d'aucun autre principe, me semblent le démontrer assez *a posteriori*. J'avais bien prévu que cette façon d'écrire choquerait d'abord les lecteurs, et je crois que j'eusse pu aisément y remédier, en ôtant seulement le nom de suppositions aux premières choses dont je parle, et ne les déclarant qu'à mesure que je donnerais quelques raisons pour les prouver ; mais je vous dirai franchement que j'ai choisi cette façon de proposer mes pensées, tant parce que croyant les pouvoir déduire par ordre des premiers principes de ma Métaphysique, j'ai voulu négliger toutes autres sortes de preuves ; que parce que j'ai désiré essayer si la seule exposition de la vérité serait suffisante pour la persuader, sans y mêler aucune dispute ni réfutation des opinions contraires. En quoi ceux de mes amis qui ont lu le plus soigneusement mes traités de *Dioptrique* et des *Météores,* m'assurent que j'ai réussi : car bien que d'abord ils n'y trouvassent pas moins de difficulté que les autres, toutefois après les avoir lus et relus trois ou quatre fois, ils disent n'y trouver plus aucune chose qui leur semble pouvoir être révoquée en doute. Comme en effet il n'est pas toujours nécessaire d'avoir des raisons *a priori* pour persuader une vérité ; et Thalès, ou qui que ce soit, qui a dit le premier

que la lune reçoit sa lumière du soleil, n'en a donné sans doute aucune autre preuve, sinon qu'en supposant cela, on explique fort aisément toutes les diverses faces de la lumière : ce qui a été suffisant pour faire que, depuis, cette opinion ait passé par le monde sans contredit. Et la liaison de mes pensées est telle, que j'ose espérer qu'on trouvera mes principes aussi bien prouvés par les conséquences que j'en tire, lorsqu'on les aura assez remarquées pour se les rendre familières, et les considérer toutes ensemble, que l'emprunt que la lune fait de sa lumière est prouvé par ses croissances et décroissances.

Je n'ai plus à vous répondre que touchant la publication de ma Physique et Métaphysique, sur quoi je vous puis dire en un mot, que je la désire autant ou plus que personne, mais néanmoins avec les conditions sans lesquelles je serais imprudent de la désirer.

Lettre 3 : A X... (destinataire inconnu), 27 avril 1637

(...) Pour le traité de physique dont vous me faites la faveur de me demander la publication, je n'aurais pas été si imprudent que d'en parler en la façon que j'ai fait, si je n'avais envie de le mettre au jour, en cas que le monde le désire, et que j'y trouve mon compte et mes sûretés. Mais je veux bien vous dire, que tout le dessein de ce que je fais imprimer cette fois, n'est que de lui préparer le chemin, et sonder le gué. Je propose à cet effet une méthode générale, laquelle véritablement je n'enseigne pas, mais je tâche d'en donner des preuves par les trois traités suivants, que je joins au discours où j'en parle, ayant pour le premier un sujet mêlé de philosophie et de mathématique ; pour le second, un tout pur de philosophie ; et pour le troisième, un tout pur de mathématique, dans lesquels je puis dire que je ne me suis abstenu de parler d'aucune chose (au moins de celles qui peuvent être connues par la force du raisonnement), parce que j'ai cru ne la pas savoir ; en sorte qu'il me semble par là donner occasion de juger que j'use d'une méthode par laquelle je pourrais expliquer aussi bien toute autre matière, en cas que j'eusse les expériences qui y seraient nécessaires, et le temps pour les considérer. Outre que pour montrer que cette méthode s'étend à tout, j'ai inséré brièvement quelque chose de métaphysique, de physique et de médecine dans le

premier discours. Que si je puis faire avoir au monde cette opinion de ma Méthode, je croirai alors n'avoir plus tant de sujet de craindre que les principes de ma *Physique* soient mal reçus ; et si je ne rencontrais que des juges aussi favorables que vous, je ne le craindrais pas dès maintenant.

II. La mathématique. Les vérités éternelles

Lettre 4 : Au P. Mersenne, 15 avril 1630

(...) Pour votre question de théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, parce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait ; au moins, pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie ; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue. Si toutefois le livre dont vous parlez était quelque chose de fort bien fait, et qu'il tombât entre mes mains, il traite des matières si dangereuses et que j'estime si fausses, si le rapport qu'on vous en a fait est véritable, que je me sentirais peut-être obligé d'y répondre sur-le-champ. Mais je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : Que les vérités

mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*[11], ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage ; ainsi qu'un roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un roi fait ses lois ; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit quinze jours, dans ma physique ; mais je ne vous prie point pour cela de le tenir secret ; au contraire, je vous convie de le dire aussi souvent que l'occasion s'en présentera, pourvu que ce soit sans me nommer ; car je serai bien aise de savoir les objections qu'on pourra faire contre, et aussi que le monde s'accoutume à entendre parler de Dieu plus dignement, ce me semble, que n'en parle le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie.

Mais à propos de l'infini, vous m'en proposiez une question en votre lettre du 14 mars, qui est tout ce que j'y trouve de plus qu'en la

dernière. Vous disiez que s'il y avait une ligne infinie, elle aurait un nombre infini de pieds et de toises, et par conséquent que le nombre infini des pieds serait six fois plus grand que le nombre des toises. – *Concedo totum*[12] – Donc ce dernier n'est pas infini. – *Nego consequentiam*[13]. – Mais un infini ne peut être plus grand que l'autre. – Pourquoi non ? *Quid absurdi*[14] *?* Principalement s'il est seulement plus grand *in ratione finita, ut hic ubi multiplicatio per 6 est ratio finita, quae nihil attinet ad infinitum*[15]. Et de plus, quelle raison avons-nous de juger si un infini peut être plus grand que l'autre, ou non ? vu qu'il cesserait d'être infini, si nous le pouvions comprendre. Conservez-moi l'honneur de vos bonnes grâces. Je suis

Votre très humble et très affectionné serviteur

Descartes.

Lettre 5 : Au P. Mersenne, 6 mai 1630

(…) Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus Mas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae*[16]. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître ; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera*[17]. Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istse veritates essent verae*[18] *;* car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses dépendent ; mais ils s'arrêtent aux syllabes de son nom, et pensent que c'est assez le connaître, si on sait que *Dieu* veut dire le même que ce qui s'appelle *Deus* en latin, et qui est adoré par les hommes. Ceux qui n'ont point de plus hautes pensées que cela,

peuvent aisément devenir athées ; et parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au contraire, que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible. Ce que vous dites de la production du *Verbe* ne répugne point, ce me semble, à ce que je dis ; mais je ne veux pas me mêler de la théologie, j'ai peur même que vous ne jugiez que ma philosophie s'émancipe trop, d'oser dire son avis touchant des matières si relevées.

Lettre 6 : Au P. Mersenne, 27 mai 1630

Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*[19]. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae*[20] qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*[21]. Car il est certain qu'il est aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil ; mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses, et que ces vérités sont quelque chose, et par conséquent qu'il en est auteur. Je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends ; car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir ; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque autre chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée. Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités ; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures. Vous

demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*[22]*,* ou bien (si vous n'attribuez le mot de *creavit* qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*[23]. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*[24].

Pour la question *an Dei bonitati sit conveniens tontines in aeternum damnare*[25]*,* cela est de théologie : c'est pourquoi absolument vous me permettrez, s'il vous plaît, de n'en rien dire ; non pas que les raisons des libertins en ceci aient quelque force, car elles me semblent frivoles et ridicules ; mais parce que je tiens que c'est faire tort aux vérités qui dépendent de la foi, et qui ne peuvent être prouvées par démonstration naturelle, que de les vouloir affermir par des raisons humaines, et probables seulement.

III. Les sciences : astronomie et physique

Lettre 7 : Au P. Mersenne, 10 mai 1632

(...) Si vous savez quelque auteur qui ait particulièrement recueilli les diverses observations qui ont été faites des comètes, vous m'obligerez aussi de m'en avertir ; car depuis deux ou trois mois, je me suis engagé fort avant dans le ciel ; et après m'être satisfait touchant sa nature et celle des astres que nous y voyons, et plusieurs autres choses que je n'eusse pas seulement osé espérer il y a quelques années, je suis devenu si hardi, que j'ose maintenant chercher la cause de la situation de chaque étoile fixe. Car encore qu'elles paraissent fort irrégulièrement éparses çà et là dans le ciel, je ne doute point toutefois qu'il n'y ait un ordre naturel entre elles, lequel est régulier et déterminé ; et la connaissance de cet ordre est la clef et le fondement de la plus haute et plus parfaite science, que les hommes puissent avoir, touchant les choses matérielles ; d'autant que par son moyen on pourrait connaître *a priori* toutes les diverses formes et essences des corps terrestres, au lieu que, sans elle, il nous faut contenter de les deviner *a posteriori,* et par leurs effets. Or je ne trouve rien qui me pût

tant aider pour parvenir à la connaissance de cet ordre, que l'observation de plusieurs comètes ; et comme vous savez que je n'ai point de livres, et encore que j'en eusse, que je plaindrais fort le temps que j'emploierais à les lire, je serais bien aise d'en trouver quelqu'un qui eût recueilli, tout ensemble, ce que je ne saurais sans beaucoup de peine tirer des auteurs particuliers, dont chacun n'a écrit que d'une comète ou deux seulement.

Vous m'avez autrefois mandé que vous connaissiez des gens qui se plaisaient à travailler pour l'avancement des sciences, jusques à vouloir même faire toutes sortes d'expériences à leurs dépens. Si quelqu'un de cette humeur voulait entreprendre d'écrire l'histoire des apparences célestes, selon la méthode de Verulamius[26], et que, sans y mettre aucunes raisons ni hypothèses, il nous décrivît exactement le ciel, tel qu'il paraît maintenant, quelle situation a chaque étoile fixe au respect de ses voisines, quelle différence, ou de grosseur, ou de couleur ou de clarté ou d'être plus ou moins étincelante, etc. ; item, si cela répond à ce que les anciens astronomes en ont écrit, et quelle différence il s'y trouve (car je ne doute point que les étoiles ne changent toujours quelque peu entre elles de situation, quoiqu'on les estime fixes) ; après cela qu'il y ajoutât les observations des comètes, mettant une petite table du cours de chacune, ainsi que Tycho[27] a fait de trois ou quatre qu'il a observées ; et enfin les variations de l'écliptique et des apogées des planètes : ce serait un ouvrage qui serait plus utile au public qu'il ne semble peut-être d'abord, et qui me soulagerait de beaucoup de peine. Mais je n'espère pas qu'on le fasse, non plus que je n'espère pas aussi de trouver ce que je cherche à présent touchant les astres. Je crois que c'est une science qui passe la portée de l'esprit humain ; et toutefois je suis si peu sage, que je ne saurais m'empêcher d'y rêver, encore que je juge que cela ne servira qu'à me faire perdre du temps, ainsi qu'il a déjà fait depuis deux mois, que je n'ai rien du tout avancé en mon traité ; mais je ne laisserai pas de l'achever avant le terme que je vous ai mandé.

Lettre 8 : A Debeaune[28], 30 avril 1639

(...) Je voudrais être capable de répondre à ce que vous désirez touchant vos mécaniques ; mais encore que toute ma physique ne soit autre chose que mécanique, toutefois je n'ai jamais examiné particulièrement les questions qui dépendent des mesures de la vitesse. Votre façon de distinguer diverses dimensions dans les mouvements, et de les représenter par des lignes, est sans doute la meilleure qui puisse être ; et on peut attribuer autant de diverses dimensions à chaque chose, qu'on y trouve de diverses quantités à mesurer. Votre distinction des trois lignes de direction, qui sont parallèles, ou qui tendent à un centre ou à plusieurs, est fort méthodique et utile. L'invention de vos lignes courbes est très belle ; et la raison que vous donnez pour la tension quadruple d'une corde qui fait l'octave, est très ingénieuse et très vraie. Il ne me reste plus à vous dire que ce qui me donne de la difficulté touchant la vitesse, et ensemble ce que je juge de la nature de la pesanteur, et de ce que vous nommez inertie naturelle.

Premièrement, je tiens qu'il y a une certaine quantité de mouvement en toute la matière créée, qui n'augmente, ni ne diminue jamais ; et ainsi, que, lorsqu'un corps en fait mouvoir un autre, il perd autant de son mouvement qu'il lui en donne : comme, lorsqu'une pierre tombe d'un lieu haut contre terre, si elle ne retourne point, et qu'elle s'arrête, je conçois que cela vient de ce qu'elle ébranle cette terre, et ainsi lui transfère son mouvement ; mais si ce qu'elle meut de terre contient mille fois plus de matière qu'elle, en lui transférant tout son mouvement, elle ne lui donne que la millième partie de sa vitesse. Et parce que, si deux corps inégaux reçoivent autant de mouvement l'un que l'autre, cette pareille quantité de mouvement ne donne pas tant de vitesse au plus grand qu'au plus petit, on peut dire, en ce sens, que plus un corps contient de matière, plus il a *d'inertie naturelle ;* à quoi on peut ajouter qu'un corps, qui est grand, peut mieux transférer son mouvement aux autres corps, qu'un petit, et qu'il peut moins être mû par eux. De façon qu'il y a une sorte *d'inertie,* qui dépend de la quantité de la matière, et une autre qui dépend de l'étendue de ses superficies.

Pour la pesanteur, je n'imagine autre chose, sinon que toute la

matière subtile qui est depuis ici jusques à la lune, tournant très promptement autour de la terre, chasse vers elle tous les corps qui ne se peuvent mouvoir si vite. Or elle les chasse avec plus de force, lorsqu'ils n'ont point encore commencé à descendre, que lorsqu'ils descendent déjà ; car enfin, s'il arrive qu'ils descendent aussi vite qu'elle se meut, elle ne les poussera plus du tout, et s'ils descendent plus vite, elle leur résistera. D'où vous pouvez voir qu'il y a beaucoup de choses à considérer, avant qu'on puisse rien déterminer touchant la vitesse, et c'est ce qui m'en a toujours détourné ; mais on peut aussi rendre raison de beaucoup de choses par le moyen de ces principes, auxquelles on n'a pu ci-devant atteindre. Au reste, je ne vous écrirais pas si librement de ces choses, que je n'ai point voulu dire ailleurs, à cause que la preuve en dépend de mon *Monde,* si je n'espérais que vous les interpréterez favorablement, et si je ne désirais passionnément vous témoigner que je suis, etc.

Lettre 9[29] : A Vorstius[30], 19 juin 1643

(...) Vous le savez : je ne considère en physique que les grandeurs, les figures, les situations et les mouvements des particules dont les corps sont formés. En effet, bien que tout corps soit divisible à l'infini, il n'est pas douteux qu'il existe en lui des parties selon lesquelles il se peut diviser plus aisément que de toute autre façon. Et les médecins, qui ont l'habitude de parler de corps composés de parties ténues, ou épaisses, etc., connaissent bien cela.

Vous le savez aussi : de ce qu'il ne peut exister aucun espace vide, et de ce que, dans tous les corps terrestres, on peut apercevoir de nombreux petits canaux, je conclus que ces canaux sont remplis d'une certaine matière subtile. Entre cette matière subtile et les corps terrestres il n'y a, selon moi, qu'une différence : la matière subtile est faite de particules beaucoup plus petites et qui, n'adhérant pas les unes aux autres, se meuvent toujours très rapidement. Il en résulte que, en traversant les canaux des corps terrestres et en heurtant les particules dont ces corps sont composés, la matière subtile ébranle souvent ces particules, ou même les sépare les unes des autres, et en entraîne certaines avec elle.

Ces particules ainsi entraînées par la matière subtile composent *l'air,* les *esprits* et *le feu*. Mais l'air diffère fort du feu, en ce que les particules terrestres qui composent le feu ont un mouvement plus rapide que celles dont l'air est formé. Les esprits tiennent le milieu entre l'un et l'autre : leur agitation, on le comprend, est plus grande que celle des particules de l'air en repos et moindre que celle des particules du feu. Et puisqu'entre un mouvement lent et un mouvement plus rapide il y a une infinité d'intermédiaires, on peut appeler esprit tout corps fait de particules terrestres baignant dans la matière subtile et douées d'un mouvement plus rapide que celui des particules qui composent l'air, mais plus lent que celui des particules qui composent le feu.

IV. La métaphysique

Lettre 10 : Au P. Mersenne, juillet 1641

(…) Est-il croyable qu'il[31] n'ait pu comprendre, comme il dit, ce que j'entends par l'idée de Dieu, par l'idée de l'âme, et par les idées des choses insensibles, puisque je n'entends rien autre chose, par elles, que ce qu'il a dû nécessairement comprendre lui-même, quand il vous a écrit qu'il ne l'entendait point ? Car il ne dit pas qu'il n'ait rien conçu par le nom de Dieu, par celui de l'âme, et par celui des choses insensibles ; il dit seulement qu'il ne sait pas ce qu'il faut entendre par leurs idées. Mais s'il a conçu quelque chose par ces noms, comme il n'en faut point douter, il a su en même temps ce qu'il fallait entendre par leurs idées, puisqu'il ne faut entendre autre chose que cela même qu'il a conçu. Car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle ; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions.

Mais j'appréhende qu'il ne soit de ceux qui croient ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer, comme s'il n'y avait en nous que cette seule manière de penser et de concevoir. Il

a bien reconnu que je n'étais pas de ce sentiment ; et il a aussi assez montré qu'il n'en était pas non plus, puisqu'il dit lui-même que Dieu ne peut être conçu par l'imagination. Mais si ce n'est pas par l'imagination qu'il est conçu, ou l'on ne conçoit rien quand on parle de Dieu (ce qui marquerait un épouvantable aveuglement), ou on le conçoit d'une autre manière ; mais de quelque manière qu'on le conçoive, on en a l'idée, puisque nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles.

Si donc il veut prendre le mot d'idée en la façon que j'ai dit très expressément que je le prenais, sans s'arrêter à l'équivoque de ceux qui le restreignent aux seules images des choses matérielles qui se forment dans l'imagination, il lui sera facile de reconnaître que, par l'idée de Dieu, je n'entends autre chose que ce que tous les hommes ont coutume d'entendre lorsqu'ils en parlent, et que ce qu'il faut aussi de nécessité qu'il ait entendu lui-même ; autrement, comment aurait-il pu dire que Dieu est infini et incompréhensible, et qu'il ne peut pas être représenté par notre imagination ? et comment pourrait-il assurer que ces attributs, et une infinité d'autres qui nous expriment sa grandeur, lui conviennent, s'il n'en avait l'idée ? Il faut donc demeurer d'accord qu'on a l'idée de Dieu, et qu'on ne peut pas ignorer quelle est cette idée, ni ce que l'on doit entendre par elle ; car sans cela nous ne pourrions du tout rien connaître de Dieu. Et l'on aurait beau dire, par exemple, qu'on croit que *Dieu est,* et que quelque attribut ou perfection lui appartient, ce ne serait rien dire, puisque cela ne porterait aucune signification à notre esprit ; ce qui serait la chose la plus impie et la plus impertinente du monde.

Pour ce qui est de l'âme, c'est encore une chose plus claire. Car, n'étant, comme j'ai démontré, qu'une chose qui pense, il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons. Il est vrai qu'une chose de cette nature ne se saurait imaginer, c'est-à-dire, ne se saurait représenter par une image corporelle. Mais il ne s'en faut pas étonner ;

car notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens ; et parce que notre âme n'a ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni rien de tout ce qui appartient au corps, il n'est pas possible de se l'imaginer, ou d'en former l'image. Mais elle n'est pas pour cela moins concevable ; au contraire, comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble.

Après cela, je suis obligé de vous dire que votre ami n'a nullement pris mon sens, lorsque, pour marquer la distinction qui est entre les idées qui sont dans la fantaisie, et celles qui sont dans l'esprit, il dit que celles-là s'expriment par des noms, et celles-ci par des propositions. Car, qu'elles s'expriment par des noms ou par des propositions, ce n'est pas cela qui fait qu'elles appartiennent à l'esprit ou à l'imagination ; les unes et les autres se peuvent exprimer de ces deux manières, mais c'est la manière de les concevoir qui en fait la différence ; en sorte que tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et que tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination. Et comme les bornes de notre imagination sont fort courtes et fort étroites, au lieu que notre esprit n'en a presque point, il y a peu de choses, même corporelles, que nous puissions imaginer, bien que nous soyons capables de les concevoir. Et même toute cette science que l'on pourrait peut-être croire la plus soumise à notre imagination, parce qu'elle ne considère que les grandeurs, les figures et les mouvements, n'est nullement fondée sur ses fantômes, mais seulement sur les notions claires et distinctes de notre esprit ; ce que savent assez ceux qui l'ont tant soit peu approfondie.

Mais par quelle induction a-t-il pu tirer de mes écrits, que l'idée de Dieu se doit exprimer par cette proposition : *Dieu existe,* pour conclure, comme il a fait, que la principale raison dont je me sers pour prouver son existence, n'est rien autre chose qu'une pétition de principe ? Il faut qu'il ait vu bien clair, pour y voir ce que je n'ai jamais eu l'intention d'y mettre, et ce qui ne m'était jamais venu en pensée, devant que j'eusse vu sa lettre. J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a. Et il est vrai que la simple

considération d’un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c’est presque la même chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu’il existe ; mais cela n’empêche pas que l’idée que nous avons de Dieu, ou d’un être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition : *Dieu existe,* et que l’un ne puisse servir de moyen ou d’antécédent pour prouver l’autre.

De même, il est certain qu’après être venu à connaissance de la nature de notre âme, par les degrés que j’y suis venu, et avoir par ce moyen connu qu’elle est une substance spirituelle, parce que je vois que tous les attributs qui appartiennent aux substances spirituelles lui conviennent, il n’a pas fallu être grand philosophe pour conclure, comme j’ai fait, qu’elle n’est donc pas corporelle ; mais sans doute qu’il faut avoir l’intelligence bien ouverte, et faite autrement que le commun des hommes, pour voir que l’un ne suit pas bien l’autre, et trouver du vice dans ce raisonnement. C’est ce que je le prie de me faire voir, et ce que j’attends d’apprendre de lui, quand il voudra bien prendre la peine de m’instruire. Quant à moi, je ne lui refuserai pas mes petits éclaircissements, s’il en a besoin, et s’il veut agir avec moi de bonne foi. Je suis, etc.

Lettre 11 : A Hyperaspistes[32], août 1641

(...) 6. Il est très vrai *que nous ne concevons pas l’infini par la négation de la limitation,* et de ce que *la limitation contient la négation de l’infini* on infère à tort que *la négation de la limitation contient la connaissance de l’infini ;* parce que, ce par quoi l’infini diffère du fini est réel et positif ; au contraire la limitation, par quoi le fini diffère de l’infini est non-être, ou négation de l’être ; or, ce qui n’est pas ne peut nous conduire à la connaissance de ce qui est ; c’est au contraire à partir de la connaissance de la chose que doit être perçue sa négation. Et lorsque j’ai dit qu’il nous suffit de concevoir une chose sans aucune limite pour concevoir l’infini, j’ai suivi le mode de parler le plus usité ; de même, lorsque j’ai retenu le nom *d’infini,* qu’on pourrait appeler plus justement *l’être le plus ample,* si nous voulions que tous les noms fussent conformes aux natures des choses ; mais l’usage a voulu qu’on l’exprimât par la négation de la négation, comme

si, pour désigner la plus grande des choses, je disais qu'elle n'est pas petite, ou qu'elle n'a rien du tout de la petitesse ; mais je n'ai pas signifié par là que la nature de l'infini était connue par la négation, par suite, je ne me suis contredit en aucune façon.

Maintenant, qu'il y ait dans l'esprit une faculté d'amplifier les idées des choses, je ne l'ai pas nié ; mais j'ai souvent montré que les idées amplifiées de la sorte ne pourraient être dans l'esprit, pas plus que la faculté d'ainsi les amplifier, si l'esprit lui-même ne venait de Dieu, en qui toutes les perfections qui peuvent être atteintes par cette amplification existent véritablement ; et je l'ai prouvé par ceci que rien ne peut être dans l'effet qui n'ait préexisté dans la cause. Quant à tous ceux qui pensent que les atomes existent par eux-mêmes, on ne saurait pour autant les considérer comme des philosophes très subtils, parce qu'il est manifeste par la lumière naturelle que seul l'être suprême peut être indépendant de tout autre… Et quand on dit qu'un sabot n'agit pas sur lui-même lorsqu'il tourne, mais qu'il subit seulement l'action du fouet, voire en son absence, je voudrais savoir comment un corps peut subir l'action d'un autre corps absent, et comment l'action et la passion se distinguent l'une de l'autre. J'avoue en effet que je ne suis pas assez subtil pour pouvoir comprendre comment une chose subirait l'action d'une autre qui n'est pas présente (qu'on peut même supposer ne plus exister, si par exemple, aussitôt après avoir cinglé le sabot, le fouet cesse d'être) et je ne vois pas pourquoi on ne pourrait pas dire aussi légitimement qu'il n'y a plus d'actions dans le monde, mais que toutes les choses qui s'y passent sont les passions des actions qui ont eu lieu à l'origine du monde. Pour moi, j'ai toujours estimé que c'est une seule et même chose qu'on appelle action quand elle est rapportée à son point de départ et passion quand elle est rapportée au point vers lequel elle tend ou auquel elle est reçue ; si bien qu'on ne saurait admettre, même pendant l'instant le plus court, une passion sans action. Enfin, bien que je concède que les idées des choses corporelles, que même, non pas certes tout ce monde visible, comme on objecte, mais l'idée d'autant de choses qu'il y en a dans le monde visible, peuvent être produites par l'esprit humain, il n'est pas légitime d'en conclure que nous ne pouvons pas savoir s'il y a quelque chose de

corporel dans la nature ; mes opinions ne conduisent à aucune traverse, mais seulement les conclusions qu'on en tire à tort ; en effet, je n'ai pas prouvé l'existence des choses matérielles par le fait que leurs idées sont en nous, mais par le fait que ces idées se présentent en nous de telle manière que nous avons conscience qu'elles ne sont pas produites par nous, mais qu'elles viennent d'ailleurs.

Lettre 12 : Au P. Mersenne, 16 octobre 1639

(...) Et pour le général du livre, il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi[33]. Il examine ce que c'est que la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendantalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis*[34] à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot *vérité,* en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature. Et je crois le même de plusieurs autres choses, qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc., en sorte que, lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse. Car, par exemple, celui qui se promène dans une salle, fait bien mieux entendre ce que c'est que le mouvement, que ne fait celui qui dit : *est actus entis in potentia prout in potentia*[35]*,* et ainsi des autres.

L'auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel ; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient bien en quelque chose : car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes

notions ; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs (par exemple tous ceux que nous connaissons) peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion.

Il veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversité à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. Ce qui est vrai en ce sens-là ; mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme. C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire, par la seule flexibilité, reçoit toutes sortes de figures, et que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes. Mais il est très utile de ne rien recevoir en sa créance, sans considérer à quel titre ou pour quelle cause on l'y reçoit, ce qui revient à ce qu'il dit, qu'on doit toujours considérer de quelle faculté on se sert, etc.

Il n'y a point de doute qu'il faut aussi, comme il dit, prendre garde que rien ne manque de la part de l'objet, ni du milieu, ni de l'organe, etc., afin de n'être pas trompé par les sens.

Il veut qu'on suive surtout l'instinct naturel, duquel il tire toutes ses notions communes ; pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes, et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*[36], auquel seul je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi.

Lettre 13 : A Silhon[37]*, mars ou avril 1648*

(...) Pour votre autre question, vous avez, ce me semble, fort bien répondu vous-même sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive. Et si ce terme ne vous satisfait pas, et que vous croyiez que cette connaissance de Dieu intuitive soit pareille, ou seulement différente de la nôtre dans le plus et le moins des choses connues, et non en la façon de connaître, c'est en cela qu'à mon avis vous vous détournez du droit chemin. La connaissance intuitive est une illustration[38] de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité. Or toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie, descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet. De sorte que ce que nous avons ou acquérons de connaissance par le chemin que tient notre raison, a, premièrement, les ténèbres des principes dont il est tiré, et de plus, l'incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements.

Comparez maintenant ces deux connaissances, et voyez s'il y a quelque chose de pareil, en cette perception trouble et douteuse, qui nous coûte beaucoup de travail et dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise, à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, et toujours présente.

Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié[39] ne lui fera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles illustrations et connaissances directes, en pouvez-vous douter, puisque, dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre âme en a déjà quelques-uns de la bénéficence de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner ? J'avoue qu'elles sont un peu obscurcies par le mélange du corps ; mais encore nous donnent-elles une connaissance première,

gratuite, certaine, et que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis ?* Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie ; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive.

Il me semble voir que vous avez pris occasion de douter, sur l'opinion que vous avez que la connaissance intuitive de Dieu est celle où l'on connaît Dieu par lui-même. Et, sur ce fondement, vous avez bâti ce raisonnement : je connais que Dieu est un, parce que je connais qu'il est un Être nécessaire ; or cette forme de connaître ne se sert que de Dieu même ; donc je connais que Dieu est un, par lui-même ; et par conséquent je connais intuitivement que Dieu est un.

Je ne pense pas qu'il soit besoin d'un grand examen pour détruire ce discours. Vous voyez bien que connaître Dieu par soi-même, c'est-à-dire par une illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit, comme on l'entend par la connaissance intuitive, est bien autre chose que se servir de Dieu même pour en faire une induction d'un attribut à l'autre ; ou, pour parler plus convenablement, se servir de la connaissance naturelle (et par conséquent un peu obscure, du moins si vous la comparez à l'autre) d'un attribut de Dieu, pour en former un argument qui conclura un autre attribut de Dieu. Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu et par sa lumière qu'il est un ; mais vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui, et vous la tirez par la force de l'argumentation, qui est une machine souvent défectueuse. Vous voyez ce que vous pouvez sur moi, puisque vous me faites passer les bornes de philosopher que je me suis prescrites, pour vous témoigner par là combien je suis, etc.

Lettre 14 : A Chanut[40], 6 juin 1647

En premier lieu, je me souviens que le Cardinal de Cusa[41] et plusieurs autres docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église pour ce sujet ; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu, que de faire concevoir ses œuvres fort grandes. Et mon opinion est moins difficile à recevoir que la leur ; parce que je ne dis pas que le monde soit *infini,* mais *indéfini* seulement. En quoi il y a une différence assez remarquable : car, pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul ; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes. Ainsi il me semble qu'on ne peut prouver, ni même concevoir, qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé. Car, en examinant la nature de cette matière, je trouve qu'elle ne consiste en autre chose qu'en ce qu'elle a de l'étendue en longueur, largeur et profondeur, de façon que tout ce qui a ces trois dimensions est une partie de cette matière ; et il ne peut y avoir aucun espace entièrement vide, c'est-à-dire qui ne contienne aucune matière à cause que nous ne saurions concevoir un tel espace, que nous ne concevions en lui ces trois dimensions, et, par conséquent, de la matière. Or, en supposant le monde fini, on imagine au-delà de ces bornes quelques espaces qui ont leurs trois dimensions, et ainsi qui ne sont pas purement imaginaires, comme les philosophes les nomment, mais qui contiennent en soi de la matière, laquelle, ne pouvant être ailleurs que dans le monde, fait voir que le monde s'étend au-delà des bornes qu'on avait voulu lui attribuer. N'ayant donc aucune raison pour prouver, et même ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes, je le nomme *indéfini.* Mais je ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut-être quelques-unes qui sont connues de Dieu, bien qu'elles me soient incompréhensibles : c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est *infini.*

Lorsque son étendue est considérée en cette sorte, si on la compare avec sa durée, il me semble qu'elle donne seulement occasion de penser qu'il n'y a point de temps imaginable, avant la création du monde, auquel Dieu n'eût pu le créer, s'il eût voulu ; et qu'on n'a point sujet pour cela de conclure qu'il l'a véritablement créé avant un temps

indéfini, à cause que l'existence actuelle ou véritable que le monde a eue depuis cinq ou six mille ans, n'est pas nécessairement jointe avec l'existence possible ou imaginaire qu'il a pu avoir auparavant ; ainsi que l'existence actuelle des espaces qu'on conçoit autour d'un globe (c'est-à-dire du monde supposé comme *fini),* est jointe avec l'existence actuelle de ce même globe. Outre cela, si de l'étendue indéfinie du monde on pouvait inférer l'éternité de sa durée au regard du temps passé, on la pourrait encore mieux inférer de l'éternité de la durée qu'il doit avoir à l'avenir. Car la foi nous enseigne que, bien que la terre et les cieux périront, c'est-à-dire changeront de face, toutefois le monde, c'est-à-dire la matière dont ils sont composés, ne périra jamais ; comme il paraît de ce qu'elle promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection, et par conséquent aussi au monde dans lequel ils seront. Mais, de cette durée infinie que le monde doit avoir à l'avenir, on n'infère point qu'il ait été ci-devant de toute éternité, à cause que tous les moments de sa durée sont indépendants les uns des autres.

Pour les prérogatives que la religion attribue à l'homme, et qui semblent difficiles à croire, si l'étendue de l'univers est supposée indéfinie, elles méritent quelque explication. Car, bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum* (Deum) *facta sunt*[42]*,* que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'Univers ; et pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle. Il est vrai que les six jours de la création sont tellement décrits en la Genèse, qu'il semble que l'homme en soit le principal sujet ; mais on peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucune, qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme.

V. La morale. La liberté

Lettre 15 : A Chanut, 1er février 1647

Vous voulez savoir mon opinion touchant trois choses : *1. Ce que c'est que l'amour. 2. Si la seule lumière naturelle nous enseigne à aimer Dieu. 3. Lequel des deux dérèglements et mauvais usages est le pire, de l'amour ou de la haine*[43] *?*

Pour répondre au premier point, je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion. La première n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté, c'est-à-dire, elle se considère soi-même avec ce bien-là comme un tout dont il est une partie et elle l'autre. Ensuite de quoi, s'il est présent, c'est-à-dire, si elle le possède ou qu'elle en soit possédée, ou enfin qu'elle soit jointe à lui non seulement par sa volonté, mais aussi réellement et de fait, en la façon qu'il lui convient d'être jointe, le mouvement de sa volonté, qui accompagne la connaissance qu'elle a que ce lui est un bien, est sa joie ; et s'il est absent, le mouvement de sa volonté qui accompagne la connaissance qu'elle a d'en être privée, est sa tristesse ; mais celui qui accompagne la connaissance qu'elle a qu'il lui serait bon de l'acquérir, est son désir. Et tous ces mouvements de la volonté auxquels consistent l'amour, la joie et la tristesse, et le désir, en tant que ce sont des pensées raisonnables, et non point des passions, se pourraient trouver en notre âme, encore qu'elle n'eût point de corps. Car, par exemple, si elle s'apercevait qu'il y a beaucoup de choses à connaître en la nature, qui sont fort belles, sa volonté se porterait infailliblement à aimer la connaissance de ces choses, c'est-à-dire, à la considérer comme lui appartenant. Et si elle remarquait, avec cela, qu'elle eût cette connaissance, elle en aurait de la joie ; si elle considérait qu'elle ne l'eût pas, elle en aurait de la tristesse ; si elle pensait qu'il lui serait bon de l'acquérir, elle en aurait du désir. Et il n'y a rien en tous ces mouvements de sa volonté qui lui fût obscur, ni dont elle n'eût une très parfaite connaissance, pourvu qu'elle fît réflexion sur ses pensées.

Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut

nommer sensuelle ou sensitive, et qui, comme j'ai sommairement dit de toutes les passions, appétits et sentiments, en la page 461 de mes *Principes*[44] français, n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs, laquelle la dispose à cette autre pensée plus claire en quoi consiste l'amour raisonnable. Car, comme en la soif, le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même ; ainsi en l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans le poumon, qui fait qu'on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui se présente. Mais la pensée par laquelle l'âme sent cette chaleur, est différente de celle qui la joint à cet objet ; et même il arrive quelquefois que ce sentiment d'amour se trouve en nous, sans que notre volonté se porte à rien aimer, à cause que nous ne rencontrons point d'objet que nous pensions en être digne. Il peut arriver aussi, au contraire, que nous connaissions un bien qui mérite beaucoup, et que nous nous joignions à lui de volonté, sans avoir, pour cela, aucune passion, à cause que le corps n'y est pas disposé.

Mais, pour l'ordinaire, ces deux amours se trouvent ensemble : car il y a une telle liaison entre l'une et l'autre, que, lorsque l'âme juge qu'un objet est digne d'elle, cela dispose incontinent le cœur aux mouvements qui excitent la passion d'amour, et lorsque le cœur se trouve ainsi disposé par d'autres causes, cela fait que l'âme imagine des qualités aimables en des objets, où elle ne verrait que des défauts en un autre temps. Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelque mouvement ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée ; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou

la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées ; en sorte que, lorsqu'on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses ; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots.

Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après. Et pour examiner l'origine de la chaleur qu'on sent autour du cœur, et celle des autres dispositions du corps qui accompagnent l'amour, je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour lors causé en elle ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie. Je dis aussi que l'amour est venue après, à cause que, la matière de notre corps s'écoulant sans cesse, ainsi que l'eau d'une rivière, et étant besoin qu'il en revienne d'autre en sa place, il n'est guère vraisemblable que le corps ait été bien disposé, qu'il n'y ait eu aussi proche de lui quelque matière fort propre à lui servir d'aliment, et que l'âme, se joignant de volonté à cette nouvelle matière, a eu pour elle de l'amour ; comme aussi, par après, s'il est arrivé que cet aliment ait manqué, l'âme en a eu de la tristesse. Et s'il en est venu d'autre en sa place, qui n'ait pas été propre à nourrir le corps, elle a eu pour lui de la haine.

Voilà les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance.

Lettre 16 : A Elisabeth[45], juillet 1647

(...) Les remèdes qu'elle[46] a choisis, à savoir la diète et l'exercice, sont, à mon avis, les meilleurs de tous, après toutefois ceux de l'âme,

qui a sans doute beaucoup de force sur le corps, ainsi que montrent les grands changements que la colère, la crainte et les autres passions excitent en lui. Mais ce n'est pas directement par sa volonté qu'elle conduit les esprits dans les lieux où ils peuvent être utiles ou nuisibles ; c'est seulement en voulant ou pensant à quelque autre chose. Car la construction de notre corps est telle, que certains mouvements suivent en lui naturellement de certaines pensées ; comme on voit que la rougeur du visage suit de la honte, les larmes de la compassion, et le ris[47] de la joie. Et je ne sache point de pensée plus propre pour la conservation de la santé, que celle qui consiste en une forte persuasion et ferme créance, que l'architecture de nos corps est si bonne que, lorsqu'on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, si ce n'est qu'on fasse quelque excès notable, ou bien que l'air ou les autres causes extérieures nous nuisent ; et qu'ayant une maladie, on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu'on est encore jeune. Cette persuasion est sans doute beaucoup plus vraie et plus raisonnable, que celle de certaines gens, qui, sur le rapport d'un astrologue ou d'un médecin, se font accroire qu'ils doivent mourir en certain temps, et par cela seul deviennent malades, et même en meurent assez souvent, ainsi que j'ai vu arriver à diverses personnes. Mais je ne pourrais manquer d'être extrêmement triste, si je pensais que l'indisposition de Votre Altesse durât encore ; j'aime mieux espérer qu'elle est toute passée ; et toutefois le désir d'en être certain me fait avoir des passions extrêmes de retourner en Hollande.

Lettre 17 : A Elisabeth, 6 octobre 1645

(...) Mais il faut que j'examine plus particulièrement ces passions, afin de les pouvoir définir ; ce qui me sera ici plus aisé, que si j'écrivais à quelque autre ; car Votre Altesse ayant pris la peine de lire le traité que j'ai autrefois ébauché, touchant la nature des animaux, vous savez déjà comment je conçois que se forment diverses impressions dans leur cerveau, les unes par les objets extérieurs qui meuvent les sens, les autres par les dispositions intérieures du corps, ou par les vestiges des impressions précédentes qui sont demeurées en la mémoire, ou

par l’agitation des esprits qui viennent du cœur, ou aussi en l’homme par l’action de l’âme, laquelle a quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau, comme, réciproquement, ces impressions ont la force d’exciter en l’âme des pensées qui ne dépendent point de sa volonté. En suite de quoi, on peut généralement nommer passions, toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l’âme sans le concours de sa volonté, et par conséquent, sans aucune action qui vienne d’elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n’est point action est passion. Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits[48]. Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions intérieures du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur et semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs. Celles qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire, et de l’agitation ordinaire des esprits, sont des rêveries, soit qu’elles viennent en songe, soit aussi lorsqu’on est éveillé, et que l’âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau. Mais, lorsqu’elle use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n’est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n’est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination. Enfin, lorsque le cours ordinaire des esprits est tel qu’il excite communément des pensées tristes ou gaies, ou autres semblables, on ne l’attribue pas à la passion, mais au naturel ou à l’humeur de celui en qui elles sont excitées, et cela fait qu’on dit que cet homme est d’un naturel triste, cet autre d’une humeur gaie, etc. Ainsi il ne reste que les pensées qui viennent de quelque particulière agitation des esprits, et dont on sent les effets comme en l’âme même, qui soient proprement nommées des passions.

Il est vrai que nous n’en avons quasi jamais aucune qui ne dépend de plusieurs des causes que je viens de distinguer ; mais on leur donne la dénomination de celle qui est la principale, ou à laquelle on a principalement égard : ce qui fait que plusieurs confondent le

sentiment de la douleur avec la passion de la tristesse, et celui du chatouillement avec la passion de la joie, laquelle ils nomment aussi volupté ou plaisir, et ceux de la soif ou de la faim avec les désirs de boire ou de manger, qui sont des passions : car ordinairement les causes qui font la douleur, agitent aussi les esprits, en la façon qui est requise pour exciter la tristesse, et celles qui font sentir quelque chatouillement, les agitent en la façon qui est requise pour exciter la joie, et ainsi des autres.

Lettre 18 : A Elisabeth, 15 septembre 1645

Madame,

Votre Altesse a si exactement remarqué toutes les causes qui ont empêché Sénèque de nous exposer clairement son opinion touchant le souverain bien, et vous avez pris la peine de lire son livre[49] avec tant de soin, que je craindrais de me rendre importun, si je continuais ici à examiner par ordre tous ses chapitres, et que cela me fît différer de répondre à la difficulté qu'il vous a plu me proposer, touchant les moyens de se fortifier l'entendement pour discerner ce qui est le meilleur en toutes les actions de la vie. C'est pourquoi, sans m'arrêter maintenant à suivre Sénèque, je tâcherai seulement d'expliquer mon opinion touchant cette matière.

Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger : l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre, l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, toutes les fois que l'occasion le requiert. Mais, parce qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses, il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage.

Entre lesquelles la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles : car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu ; et parce que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si

enclins à l'aimer, que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons.

La seconde chose, qu'il faut connaître, est la nature de notre âme, en tant qu'elle subsiste sans le corps, et est beaucoup plus noble que lui, et capable de jouir d'une infinité de contentements qui ne se trouvent point en cette vie : car cela nous empêche de craindre la mort, et détache tellement notre affection des choses du monde, que nous ne regardons qu'avec mépris tout ce qui est au pouvoir de la fortune.

A quoi peut aussi beaucoup servir qu'on juge dignement des œuvres de Dieu, et qu'on ait cette vaste idée de l'étendue de l'univers, que j'ai tâché de faire concevoir au 3e livre de mes *Principes :* car si on s'imagine qu'au-delà des cieux, il n'y a rien que des espaces imaginaires, et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure ; et qu'au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être du conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire le monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries.

Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment[50], par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal, pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son

pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. Mais si on rapportait tout à soi-même, on ne craindrait pas de nuire beaucoup aux autres hommes, lorsqu'on croirait en retirer quelque petite commodité, et on n'aurait aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu ; au lieu qu'en se considérant comme une partie du public, on prend plaisir à faire du bien à tout le monde, et même on ne craint pas d'exposer sa vie pour le service d'autrui, lorsque l'occasion s'en présente ; voire on voudrait perdre son âme, s'il se pouvait, pour sauver les autres. En sorte que cette considération est la source et l'origine de toutes les plus héroïques actions que fassent les hommes ; car, pour ceux qui s'exposent à la mort par vanité, parce qu'ils espèrent en être loués, ou par stupidité, parce qu'ils n'appréhendent pas le danger, je crois qu'ils sont plus à plaindre qu'à priser. Mais, lorsque quelqu'un s'y expose, parce qu'il croit que c'est de son devoir, ou bien lorsqu'il souffre quelque autre mal, afin qu'il en revienne du bien aux autres, encore qu'il ne considère peut-être pas avec réflexion qu'il fait cela parce qu'il doit plus au public, dont il est une partie, qu'à soi-même en son particulier, il le fait toutefois en vertu de cette considération, qui est confusément en sa pensée. Et on est naturellement porté à l'avoir, lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut : car alors, s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable ; en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens.

Outre ces vérités, qui regardent en général toutes nos actions, il en faut aussi savoir plusieurs autres, qui se rapportent plus particulièrement à chacune d'elles. Dont les principales me semblent être celles que j'ai remarquées en ma dernière lettre : à savoir que toutes nos passions nous représentent les biens, à la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grands qu'ils ne sont véritablement ; et que les plaisirs du corps ne sont jamais si durables que ceux de l'âme, ni si grands, quand on les possède, qu'ils

paraissent, quand on les espère. Ce que nous devons soigneusement remarquer, afin que, lorsque nous nous sentons émus de quelque passion, nous suspendions notre jugement, jusques à ce qu'elle soit apaisée ; et que nous ne nous laissions pas aisément tromper par la fausse apparence des biens de ce monde.

A quoi je ne puis ajouter autre chose, sinon qu'il faut aussi examiner en particulier toutes les mœurs des lieux où nous vivons, pour savoir jusques où elles doivent être suivies. Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti, et embrasser les opinions qui nous paraissent les plus vraisemblables, touchant toutes les choses qui viennent en usage, afin que, lorsqu'il est question d'agir, nous ne soyons jamais irrésolus. Car il n'y a que la seule irrésolution qui cause les regrets et les repentirs.

Au reste, j'ai dit ci-dessus qu'outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car, d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à une même chose, quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant de quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'École, de dire que les vertus sont des habitudes ; car, en effet, on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire. Et parce que, pendant que j'examine ici ces vérités, j'en augmente aussi en moi l'habitude, j'ai particulièrement obligation à Votre Altesse, de ce qu'elle permet que je l'en entretienne, et il n'y a rien en quoi j'estime mon loisir mieux employé, qu'en ce où je puis témoigner que je suis,

Madame,

de Votre Altesse le très humble et très obéissant serviteur,

Descartes.

Lettre 19 : Au P. Mesland[51], 2 mai 1644

(...) Pour le libre arbitre, je n'ai point vu ce que le R. P. Petau[52] en a écrit ; mais de la façon que vous expliquez votre opinion sur ce sujet, il ne me semble pas que la mienne en soit fort éloignée. Car, premièrement, je vous supplie de remarquer, que je n'ai point dit que l'homme ne fût indifférent que là où il manque de connaissance ; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent, qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre ; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. Et je suis d'accord avec vous, en ce que vous dites qu'on peut suspendre son jugement ; mais j'ai tâché d'expliquer le moyen par lequel on le peut suspendre. Car il est, ce me semble, certain que, *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*[53] *;* en sorte que, voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très mal aisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais, parce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire. Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom ; car j'avoue que cette puissance est en la volonté. Mais, parce que je ne vois point qu'elle soit autre, quand elle est accompagnée de l'indifférence, laquelle vous avouez être une imperfection, que quand elle n'en est point accompagnée, et qu'il n'y a rien dans l'entendement que de la lumière, comme dans celui des bienheureux qui sont confirmés en grâce, je nomme généralement libre, tout ce qui est volontaire, et vous voulez restreindre ce nom à la puissance de se déterminer, qui est accompagnée de l'indifférence. Mais je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage et l'exemple.

Pour les animaux sans raison, il est évident qu'ils ne sont pas libres, à cause qu'ils n'ont pas cette puissance positive de se déterminer ; mais c'est en eux une pure négation, de n'être pas forcés ni contraints.

Rien ne m'a empêché de parler de la liberté que nous avons à suivre le bien ou le mal, sinon que j'ai voulu éviter, autant que j'ai pu, les controverses de la théologie, et me tenir dans les bornes de la philosophie naturelle. Mais je vous avoue qu'en tout ce où il y a occasion de pécher, il y a de l'indifférence ; et je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais ; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela l'était, sans le voir en aucune façon, c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent ; car, si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher, pendant le temps que nous le verrions en cette sorte ; c'est pourquoi on dit que *omnis peccans est ignorans*[54].

Lettre 20 : Au P. Mesland, 9 février 1645

Pour ce qui est du libre arbitre, je suis complètement d'accord avec ce qu'en a écrit le Révérend Père. Et, pour exposer plus complètement mon opinion, je voudrais noter à ce sujet que l'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être que d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à ce point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien

clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.

De plus, il faut remarquer que la liberté peut être considérée dans les actions de la volonté avant l'accomplissement ou pendant l'accomplissement.

Considérée dans ces actions avant l'accomplissement, elle implique l'indifférence prise au second sens, et non au premier. Et bien que nous puissions dire, quand nous opposons notre propre jugement aux commandements des autres, que nous sommes plus libres de faire les choses pour lesquelles rien ne nous a été prescrit par les autres et dans lesquelles il nous est permis de suivre notre propre jugement que de faire celles qui nous sont interdites, nous ne pouvons pas dire de la même façon, quand nous opposons les uns aux autres nos jugements ou nos connaissances, que nous sommes plus libres de faire les choses qui ne nous semblent ni bonnes ni mauvaises, ou dans lesquelles nous voyons autant de bien que de mal que de faire celles où nous voyons beaucoup plus de bien que de mal. Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. Si nous prenons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement ; si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive ; ainsi, nous pouvons toujours agir plus librement dans les choses où nous voyons plus de bien que de mal, que dans les choses appelées par nous indifférentes. En ce sens on peut même dire que les choses qui nous sont commandées par les autres et que sans cela nous ne ferions point de nous-mêmes, nous les faisons moins librement que celles qui ne nous sont pas commandées ; parce que le jugement qu'elles sont difficiles à faire est opposé au jugement qu'il est bon de faire ce qui est commandé, et, ces deux jugements, plus ils nous meuvent également, plus ils mettent en nous d'indifférence prise au premier sens.

Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu'elles s'accomplissent, la liberté n'implique aucune indifférence, qu'on la prenne au premier ou au deuxième sens ; parce que ce qui est

fait ne peut pas demeurer non fait, étant donné qu'on le fait. Mais elle consiste dans la seule facilité d'exécution, et alors, libre, spontané et volontaire ne sont qu'une même chose. C'est en ce sens que j'ai écrit que je suis porté d'autant plus librement vers quelque chose que je suis poussé par plus de raisons, car il est certain que notre volonté se meut alors avec plus de facilité et plus d'élan.

VI. Médecine et technique

Lettre 21 : Au Marquis de Newcastle[55], octobre 1645

(...) Je me persuade que la faim et la soif se sentent de la même façon que les couleurs, les sons, les odeurs, et généralement tous les objets des sens extérieurs, à savoir par l'entremise des nerfs, qui sont étendus comme de petits filets depuis le cerveau jusques à toutes les autres parties du corps ; en sorte que, lorsque quelqu'une de ces parties est mue, l'endroit du cerveau duquel viennent ces nerfs se meut aussi, et son mouvement excite en l'âme le sentiment qu'on attribue à cette partie. Ce que j'ai tâché d'expliquer bien au long en *la Dioptrique,* et comme j'ai dit là que ce sont les divers mouvements du nerf optique, qui font sentir à l'âme toutes les diversités des couleurs et de la lumière, ainsi je crois que c'est un mouvement des nerfs qui vont vers le fond de l'estomac, qui cause le sentiment de la faim, et un autre des mêmes nerfs, et aussi de ceux qui vont vers le gosier, qui cause celui de la soif. Mais, pour savoir ce qui meut ainsi ces nerfs, je remarque que, tout de même qu'il vient de l'eau à la bouche, lorsqu'on a bon appétit, et qu'on voit les viandes sur table, il en vient aussi ordinairement grande quantité dans l'estomac, où elle est portée par les artères, parce que celles de leurs extrémités qui se vont rendre vers là, ont des ouvertures si étroites et de telle figure, qu'elles donnent bien passage à cette liqueur, mais non point aux autres parties du sang. Et elle est comme une espèce d'eau-forte, qui, se glissant entre les petites parties des viandes qu'on a mangées, sert à les dissoudre, et en compose le chyle[56], puis retourne avec elles dans le sang par les veines. Mais si cette liqueur, qui vient ainsi dans l'estomac, n'y trouve point de viandes à dissoudre, alors elle emploie sa force contre les

peaux dont il est composé, et par ce moyen agite les nerfs dont les extrémités sont attachées à ces peaux, en la façon qui est requise pour faire avoir à l'âme le sentiment de la faim. Ainsi on ne peut manquer d'avoir ce sentiment, lorsqu'il n'y a aucune viande dans l'estomac, si ce n'est qu'il y ait des obstructions qui empêchent cette liqueur d'y entrer, ou bien quelques humeurs froides et gluantes qui émoussent sa force, ou bien que, le tempérament du sang étant corrompu, la liqueur qu'il envoie en l'estomac soit d'autre nature qu'à l'ordinaire (et c'est toujours quelqu'une de ces causes qui ôte l'appétit aux malades) ; ou bien aussi, sans que le sang soit corrompu, il se peut faire qu'il ne contienne que peu ou point de telle liqueur, ce que je crois arriver à ceux qui ont été fort longtemps sans manger. Car on dit qu'ils cessent d'avoir faim après quelques jours ; dont la raison est que toute cette liqueur peut être sortie hors du pur sang, et s'être exhalée en sueur, ou par transpiration insensible, ou en urine, pendant ce temps-là. Et cela confirme l'histoire d'un homme qu'on dit avoir conservé sa vie trois semaines sous terre sans rien manger, en buvant seulement son urine : car, étant ainsi enfermé sous terre, son sang ne se diminuait pas tant par la transpiration insensible, qu'il eût fait en l'air libre.

Je crois aussi que la soif est causée de ce que la sérosité du sang, qui a coutume de venir par les artères en forme d'eau vers l'estomac et vers le gosier, et ainsi de les humecter, y vient aussi quelquefois en forme de vapeur, laquelle le dessèche, et par même moyen agite ses nerfs, en la façon qui est requise pour exciter en l'âme le désir de boire. De façon qu'il n'y a pas plus de différence entre cette vapeur qui excite la soif, et la liqueur[57] qui cause la faim, qu'il y a entre la sueur, et ce qui s'exhale de tout le corps par transpiration insensible.

Pour la cause générale de tous les mouvements qui sont dans le monde, je n'en conçois point d'autre que Dieu, lequel, dès le premier instant qu'il a créé la matière, a commencé à mouvoir diversement toutes ses parties, et maintenant, par la même action qu'il conserve cette matière, il conserve aussi en elle tout autant de mouvement qu'il y en a mis. Ce que j'ai tâché d'expliquer en la seconde partie de mes *Principes*[58]. Et en la troisième, j'ai décrit si particulièrement de quelle

matière je me persuade que le soleil est composé ; puis, en la quatrième, de quelle nature est le feu, que je ne saurais rien ajouter ici, qui ne fût moins intelligible. J'y ai aussi dit expressément, au 18e article de la seconde partie, que je crois qu'il implique contradiction qu'il y ait du vide, à cause que nous avons la même idée de la matière que de l'espace ; et parce que cette idée nous représente une chose réelle, nous nous contredirions nous-mêmes, et assurerions le contraire de ce que nous pensons, si nous disions que cet espace est vide, c'est-à-dire, que ce que nous concevons comme une chose réelle, n'est rien de réel.

La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, et je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connaissances, touchant la médecine, qui ont été ignorées jusqu'à présent. Mais le traité des animaux que je médite[59], et que je n'ai encore su achever, n'étant qu'une entrée pour parvenir à ces connaissances, je n'ai garde de me vanter de les avoir ; et tout ce que j'en puis dire à présent est que je suis de l'opinion de Tibère, qui voulait que ceux qui ont atteint l'âge de trente ans, eussent assez d'expériences des choses qui leur peuvent nuire ou profiter, pour être eux-mêmes leurs médecins. En effet, il me semble qu'il n'y a personne, qui ait un peu d'esprit, qui ne puisse mieux remarquer ce qui est utile à sa santé, pourvu qu'il y veuille un peu prendre garde, que les plus savants docteurs ne lui sauraient enseigner. Je prie Dieu de tout mon cœur pour la conservation de la vôtre, et de celle de M. votre frère, et suis, etc.

Lettre 22 : Au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646

(…) Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne[60] et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux ; car j'avoue qu'il y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins.

Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée ; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons ; et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée ; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à la nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions, bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation[61] de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui

donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée, Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montaigne et Charon[62] aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas ; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues en volant, et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et enfin l'instinct d'ensevelir leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais : ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct, et sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée

jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous ; ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc. Mais je crains de vous importuner par ces discours, et tout le désir que j'ai est de vous témoigner que je suis, etc.

Lettre 23 : A Reneri pour Pollot[63], avril ou mai 1638

(...) 6. Il est certain que la ressemblance qui est entre la plupart des actions des bêtes et les nôtres, nous a donné, dès le commencement de notre vie, tant d'occasions de juger qu'elles agissent par un principe intérieur semblable à celui qui est en nous, c'est-à-dire par le moyen d'une âme qui a des sentiments et des passions comme les nôtres, que nous sommes tout naturellement préoccupés de cette opinion. Et quelques raisons qu'on puisse avoir pour la nier, on ne saurait quasi dire ouvertement ce qui en est, qu'on ne s'exposât à la risée des enfants et des esprits faibles. Mais pour ceux qui veulent connaître la vérité, ils doivent surtout se défier des opinions dont ils ont été ainsi prévenus dès leur enfance. Et pour savoir ce que l'on doit croire de celle-ci, on doit, ce me semble, considérer quel jugement en ferait un homme, qui aurait été nourri toute sa vie en quelque lieu où il n'aurait jamais vu aucun autre animal que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns auraient la figure d'un homme, les autres d'un cheval, les autres d'un chien, les autres d'un oiseau, etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance, sans omettre même les signes dont nous usons pour témoigner nos passions, comme de crier lorsqu'on les frappait, de fuir lorsqu'on faisait quelque grand bruit autour d'eux, etc., en sorte que souvent il se serait trouvé empêché à discerner, entre des vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure ; et à qui

l'expérience aurait appris qu'il n'y a, pour les reconnaître, que les deux moyens que j'ai expliqués en la page 57 de ma *Méthode*[64] *:* dont l'un est que jamais, si ce n'est par hasard, ces automates ne répondent, ni de paroles, ni même par signes, à propos de ce dont on les interroge ; et l'autre que, bien que souvent les mouvements qu'ils font, soient plus réguliers et plus certains que ceux des hommes les plus sages, ils manquent néanmoins en plusieurs choses, qu'ils devraient faire pour nous imiter, plus que ne feraient les plus insensés. Il faut, dis-je, considérer quel jugement cet homme ferait des animaux qui sont parmi nous, lorsqu'il les verrait ; principalement s'il était imbu de la connaissance de Dieu, ou du moins qu'il eût remarqué de combien toute l'industrie dont usent les hommes en leurs ouvrages, est inférieure à celle que la nature fait paraître en la composition des plantes ; et en ce qu'elle les remplit d'une infinité de petits conduits imperceptibles à la vue, par lesquels elle fait monter peu à peu certaines liqueurs, qui, étant parvenues au haut de leurs branches, s'y mêlent, s'y agencent, et s'y dessèchent en telle façon, qu'elles y forment des feuilles, des fleurs et des fruits ; en sorte qu'il crût fermement que, si Dieu ou la nature avait formé quelques automates qui imitassent nos actions, ils les imiteraient plus parfaitement, et seraient sans comparaison plus industrieusement faits, qu'aucun de ceux qui peuvent être inventés par les hommes. Or il n'y a point de doute que cet homme, voyant les animaux qui sont parmi nous, et remarquant en leurs actions les deux mêmes choses qui les rendent différentes des nôtres, qu'il aurait accoutumé de remarquer dans ses automates, ne jugerait pas qu'il y eût en eux aucun vrai sentiment, ni aucune vraie passion, comme en nous, mais seulement que ce seraient des automates, qui, étant composés par la nature, seraient incomparablement plus accomplis qu'aucun de ceux qu'il aurait faits lui-même auparavant. Si bien qu'il ne reste plus ici qu'à considérer si le jugement, qu'il ferait ainsi avec connaissance de cause, et sans avoir été prévenu d'aucune fausse opinion, est moins croyable que celui que nous avons fait dès lors que nous étions enfants, et que nous n'avons retenu depuis que par coutume, le fondant seulement sur la ressemblance qui est entre quelques actions extérieures des animaux

et les nôtres, laquelle n’est nullement suffisante pour prouver qu’il y en ait aussi entre les intérieures.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : PhiloSophie

Responsable de publication : Pierre Hidalgo

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.

2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'Ipad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel Calibre.

3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Notes

[←1]

La seule lettre entière dans notre sélection est la lettre 18. Un choix plus large a été proposé dans *Descartes – Lettres,* par M. Alexandre, P. U. F., 1954.

[←2]

Cf. dans la même collection : F. Alquié, *Descartes, L'homme et l'œuvre*, Éd. du site PhiloSophie.

[←3]

Le présent livre renvoie aux deux éditions les plus accessibles : 1. Descartes, *Œuvres et Lettres,* par A. Bridoux, Éd. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, cité PL ; 2. Descartes, *Œuvres philosophiques,* 3 vol. publiés par F. Alquié, Éd. Garnier, 1963-1973, cités FA I, II et III ; on trouvera une bibliographie des éditions de la correspondance de Descartes dans FA I, pp. 9-13.

[←4]

La Dioptrique, les Météores et la *Géométrie*.

[←5]

P. Guénancia, *Descartes,* Éd. Bordas, 1986, p. 27.

[←6]

Cf. F. Alquié, *Descartes, L'homme et l'œuvre*, Éd. du site PhiloSophie, chapitre 3.

[←7]

Le P. Marin Mersenne, (1588-1648), religieux de l'ordre des Minimes, était l'un des amis fidèles de Descartes. Jusqu'à sa mort, il transmit à Descartes toutes les informations dont il avait besoin, diffusant sa pensée, jouant le rôle essentiel de « résident » à Paris de son correspondant.

[←8]

Le P. Antoine Vatier (1596-1659), jésuite, condisciple de Descartes, était devenu professeur au collège de La Flèche.

[←9]

La dioptrique, *les météores* et la *géométrie*.

[←10]

« Pour détacher l’esprit des sens ».

[←11]

« Innées dans nos esprits ».

[← 12]

« J'accorde tout cela ».

[←13]

« Je nie la conséquence ».

[←14]

« Qu'y a-t-il d'absurde ? »

[←15]

« Dans un rapport fini, comme dans le cas présent, où la multiplication par 6 est un rapport fini qui ne touche en rien à l’infini ».

[←16]

« Qu'elles sont seulement vraies ou possibles, parce que Dieu les connaît comme vraies ou comme possibles, et qu'elles ne sont pas au contraire connues comme vraies par Dieu comme si elles étaient vraies indépendamment de lui ».

[← 17]

« Par cela même qu’il veut une chose il la connaît, et par cela même seulement cette chose est vraie ».

[←18]

« Si Dieu n'était pas, néanmoins ces vérités seraient vraies ».

[←19]

« Par quel genre de causalité Dieu a formé les vérités éternelles ».

[←20]

« Par le même genre de causalité ».

[← 21]

« Comme cause efficiente et totale ».

[←22]

« Par le fait même qu'il les a de toute éternité voulues et comprises, il les a créées. »

[←23]

« Il les a formées et faites ».

[←24]

« Pas même dans l’ordre théorique ».

[←25]

« S'il convient à la bonté de Dieu de damner les hommes pour l'éternité ».

[←26]

Verulamius : Lord Francis Bacon de Verulam (1561-1626), chancelier d’Angleterre et philosophe, théoricien de la méthode expérimentale.

[←27]

Tycho : Tycho Brahé (1546-1601), astronome danois.

[←28]

Florimond Debeaune (1601-1652), magistrat à Blois et mathématicien.

[←29]

Cette lettre ainsi que la lettre 13 ne figurent pas dans l’édition de la Pléiade.

[←30]

Adolphe Vorstius, médecin et professeur à l'université de Leyde.

[←31]

Descartes répond ici aux arguments qu'un inconnu avait adressés au P. Mersenne.

[←32]

« Hyperaspistes » est le pseudonyme que s'est donné l'un des correspondants de Descartes pour lui présenter des objections à sa métaphysique. Le mot signifie en grec « défenseur ou champion d'une cause ».

[←33]

Le livre dont il est question est l’ouvrage de Herbert de Cherbury intitulé *De la Vérité*.

[←34]

« Donner une explication verbale ».

[←35]

« C'est l'acte de l'être en puissance, autant qu'il est en puissance ».

[←36]

« Intuition de l’esprit ».

[←37]

Jean de Silhon (mort en 1667), secrétaire de Mazarin et membre de l'Académie française.

[←38]

Illustration : illumination.

[←39]

Glorifié : ressuscité.

[←40]

Hector-Pierre Chanut (1601 -1662) faisait partie du cercle du P. Mersenne. Grand ami de Descartes, il le décida à venir en Suède où il était ambassadeur.

[←41]

Nicolas de Cuse (1401-1464), philosophe et théologien néo-platonicien allemand, célèbre par son ouvrage intitulé *De la docte ignorance*.

[←42]

« Toutes les choses ont été faites en vue de lui-même (Dieu). »

[←43]

Le texte qui suit est la réponse à la première des trois questions.

[←44]

Descartes, *Principes,* IV^e partie, § 190.

[←45]

Elisabeth de Bohême, princesse Palatine (1618-1680). Contrainte à l'exil en Hollande, elle y rencontra Descartes dont elle devint disciple et amie.

[←46]

Entendez « Votre Altesse ».

[←47]

Le rire.

[←48]

Il s’agit des esprits animaux.

[←49]

Le livre de Sénèque dont il s’agit est le *De vita beata (De la vie bienheureuse)*.

[←50]

Le serment est le contrat – tacite – qui lie un individu à la société à laquelle il appartient (aujourd'hui, les devoirs civiques, par exemple).

[←51]

Le P. Denis Mesland, jésuite, ancien de La Flèche (1615-1672 ou 74).

[←52]

Le P. Petau avait écrit un livre sur le libre arbitre.

[←53]

« D’une grande lumière dans l’entendement suit une grande inclination dans la volonté ».

[←54]

« Tout pécheur l’est par ignorance ».

[←55]

William Cavendish, marquis de Newcastle (1592-1676). Sa fidélité aux Stuart le contraignit à se réfugier en Hollande où il se lia avec Descartes.

[←56]

Chyle : un des deux états des aliments, avec le chyme, au sortir de l’estomac.

[←57]

La liqueur : le liquide ; ici, la sécrétion des glandes de l'appareil digestif.

[←58]

Cette seconde partie a pour titre « Des principes des choses matérielles ». La première traite « Des principes de la connaissance humaine » ; la troisième partie s'intitule « Du monde visible » et la quatrième « De la terre ».

[←59]

Ce traité n'a jamais pu être achevé par Descartes, empêché de pratiquer les expériences indispensables faute de moyens. Sur ce projet, cf. F. A. III. p. 614, note 1.

[←60]

Michel de Montaigne, (1533-1592), auteur des *Essais*.

[← 61]

Prolation : acte de proférer.

[←62]

Pierre Charon (1541-1603), moraliste français.

[←63]

Henricus Reneri (1593-1639), un des meilleurs amis de Descartes dont il enseignera la philosophie à Utrecht. Alphonse Pollot (1602-1668), gentilhomme attaché à la famille d'Orange : à plusieurs reprises, il défendit Descartes contre les attaques dont il était l'objet.

[←64]

Descartes renvoie à l'antépénultième paragraphe de la V^{e} partie du *Discours de la Méthode*.